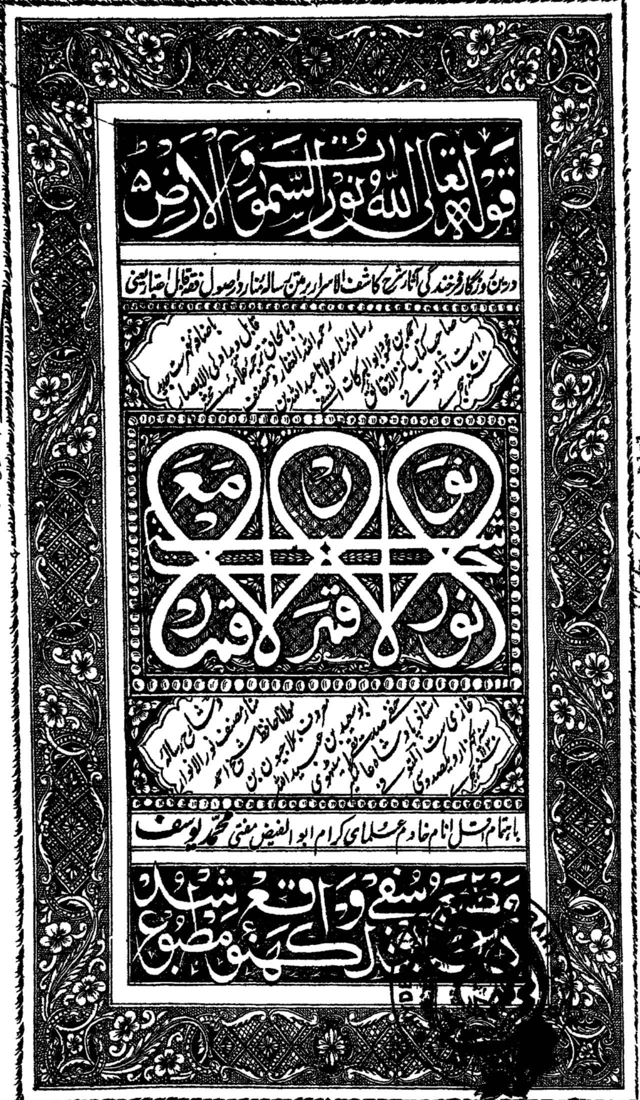

قوله تعالى الله نور السموات والارض
درین روزگار فرخندگی آثار شرح کاشف الاسرار بر متن رساله منار در اصول فقه قابل اعتبار یعنی
باهتمام افضل انام خادم علمای کرام ابو الفیض مفتی محمد یوسف
در مطبع یوسفی واقع لکهنؤ مطبوع شد

بسم الله الرحمن الرحيم

ديباجة الشرح

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى الشرائع والاحكام واساس العلم الحلال والحرام وصيرها موثقة بالبراهين والدلائل وموشحة بالحلي والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي اجرى هذه الرسوم الى يوم الدين وايد العلماء بالايد المتين ورفع درجاتهم في اعلى عليين وبشرهم بالفلاح والسقين وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار اوجز كتب الاصول متنا وعبارة واشملها نكتا ودراية ولم يشتغل بحله احد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن النسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لفهم المطالب وبعضها مطولة مملة في درك المآرب قديما كان يختلج في قلبي ان اخرجه شرحا ينحل منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب ولم يتفق لي ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق المحامل فانا وصلت الى المدينة المنورة والبلدة المكرمة فقرأ على الكتاب المذكور بعض خلاني وخلص اخواني من الخطباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا على جبرا ولم يتركوا الى عذرا فشرعت في اسعاف مامولهم وانجاح مسئولهم على حسب ما كان مستحضرا لي في الحال من غير

شرح خطبة المتن

توجه الى ما قيل او يقال وسميته بكتاب نور الانوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المصنف بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله الذي هدانا الى الصراط المستقيم فقير قوله الحمد لله واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واجمعوا على انها اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول والقرآن يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا تعدى الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول واذا تعدى اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثاني فههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان يراد به الاول وان نظر الى انه عدي بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان يقدر هدانا ارسله او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل والصراط المستقيم هو الصراط الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب اليمين والشمال وهو الذي يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط الذي في دين موسى عليه السلام والتفريط الذي في دين عيسى عليه السلام وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا مفضيا الى الجذب بلا عقل ولا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم له

على ما قالت عائشة هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل هو
الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك و
اعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه
الله تعالى مع الخلق جميعا وهذا غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وقوله ان
لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في محل المدح اشعر به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين
القويم عطف على قوله على من خص فالآل اهل بيته او عترته او كل مؤمن تقي وهو الانسب ههنا
لان المص لم يتعرض لذكر الاصحاب في الصلوة فكان الاولى هو التعميم والدين هو وضع
الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال
ويطلق على كل دين والاسلام هو الدين المخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه
بالقويم اشارة اليه لان دين الاسلام هو الموصوف بالاستقامة ثم اعلم ان لاصول الفقه
حدا اضافيا وحدا لقبيا وغاية وموضوعا ولما لم يذكره المص طويناه على غره ولكن لا بد ههنا من ان
يعلم ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام فموضوعه على المختار هو الادلة
والاحكام جميعا الاول من حيث انه مثبت والثاني من حيث انه مثبت والمص ذكر احوال الادلة
في صدر الكتاب واحوال الاحكام في آخره بعد الفراغ عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول
جمع اصل وهو ما يبتني عليه غيره والمراد بها ههنا الادلة والشرع ان كان بمعنى الشارع
فاللام فيه للعهد اي الادلة التي نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه
للجنس اي ادلة الاحكام المشروعة والاولى ان يكون الشرع اسما للدين فلا يحتاج
الى التاويل وانما لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها اصول الفقه فكذلك
هي اصول الكلام ايضا الكتاب والسنة واجماع الامة بدل من ثلثة او بيان له والمراد

تقسيم اصول الشرع

تقسيم اصول الشرع

من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها وهكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلثة آلاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع امة محمد صلى الله عليه وسلم لشرافتها وكرامتها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع عترة الرسول او اجماع الصحابة او نحوهم والاصل الرابع القياس اى الاصل الرابع بعد الثلثة للاحكام الشرعية هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة وكان ينبغي ان يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الاسلام وغيره ليخرج القياس الشبهي والعقلي ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض بعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجص والنورة بعلة القدر والجنس على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التي وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب والاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال الاصل كان يعد على منكري القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان فيه اعلى ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجودا في واحد من الثلثة لم تحتج الى القياس ثم لا بأس ان يكون هذه الاصول فروعا لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله

والاجماع فرع للاعي والقياس فرع الثلثة وتوجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لايخلو الا ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب وغيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لايعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما

تعريف الكتاب

الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا تعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافا اليه للبعض والقرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقرو او بمعنى المقرون فهو جنس له وما بعده فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام او لانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة المكتوب

سه القائل المولوي خادم احمد

فی المصاحف صفة ثانیة للقرآن ومعنی المکتوب المثبت لان المکتوب فی الحقیقة هو النقوش دون اللفظ والمعنی وانما هما مثبتان فی المصاحف فاللفظ مثبت حقیقة والمعنی مثبت تقدیرا واللام فی المصاحف للجنس ولا یضر تعمیمه لغیر القرآن لان القید الاخیر یخرجه او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بین الناس لا یحتاج الی ان یعرف فیقال هو ما کتب فیه القرآن حتی یلزم الدور فیحترز بهذا القید عما نسخت تلاوته دون حکمه کقوله تعالی الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله والله عزیز حکیم وعن قراءة ابی ونحوه مما لم یکتب فی المصاحف السبعة المنقول عنه

نقلا متواترا بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن ای المنقول عن الرسول علیه السلام نقلا متواترا متوالیا بلا شبهة فی نقله احترز بقوله متواترا عما نقل بطریق الآحاد کقراءة ابی فی قضاء رمضان فعدة من ایام اخر متتابعات وعما نقل بطریق الشهرة کقراءة ابن مسعود فی حد السرقة فاقطعوا ایمانهما وفی کفارة الیمین فصیام ثلثة ایام متتابعات وقوله بلا شبهة تاکید علی مذهب الجمهور لان کل ما یکون متواترا یکون بلا شبهة وعند الخصاف هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لکن مع شبهة وهذا کله علی تقدیر ان یکون اللام فی المصاحف للجنس واما اذا کان للعهد فیخرج القراءة الغیر المتواترة کلها بقوله فی المصاحف ویکون قوله المنقول عنه الی آخره بیانا للواقع وقیل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمیة لان فیها شبهة ولذا لم یکفر جاحدها ولم یجز الاکتفاء بها فی الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم یکفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم یجز الاکتفاء بها فی الصلوة لعدم کونها آیة تامة عند البعض وانما یجوز التلاوة للجنب والحائض بقصد التبرک لا بقصد التلاوة

مبحث الکتاب

بحث الكتاب

وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديراً وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه او لانه ان اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالانتجاع والغوص فلم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجاباً بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رحمه الله تعالى مستغرقاً في بحر التوحيد والمشاهدة فلا يلتفت الا الى الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل واما في ما سوى الصلوة فهو يراعي جانبهما جميعاً وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضاً ثم ينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلاً وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا فتنبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامهما شرع في تقسيماته اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام

لان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر وانما قال قسمها
ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان
التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء
للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم تراعى النظم مع دلالته على المعنى فذلك
اربعة اى المذكور فيما قبل وهو التقسيمات اربعة تقسيمات وتحت كل تقسيم منها اقسام
عديدة كما سياتي وذلك لان البحث فيه اما ان يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع
او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث او بحسب دلالته فان اعتبر فيها
الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول في وجوه النظم صيغة ولغة يعني
ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة واللغة والطرق هي الانواع
والاصناف والصيغة هي الهيأة واللغة وان كان يشمل المادة والهيأة كليهما
لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فيهما من حيث المجموع كناية عن الوضع فكانه
قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اى من حيث انه وضع لمعنى واحد او
اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة على اللغة لان للعموم
والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهي اربعة الخاص والعام والمشترك
والمؤول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان
يدل على الانفراد او عن الافراد فهو الخاص او ان يدل مع الاشتراك بين الافراد
فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المؤول
والا فهو المشترك فالمؤول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي دل
صيغة ولغة وان كان مفعول فعل التاويل الذي من شان المجتهد والثاني

تقسيم وجوه النظم

تقسيم وجوه البيان باستعمال النظم

في وجوه البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا او غير مسوق محتملا للتاويل او لا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى في الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض في الظهور كذلك في المقابل بعضها اولى من بعض في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه فهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او في غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولهذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان

تقسيم وجوه الوقوف على المراد

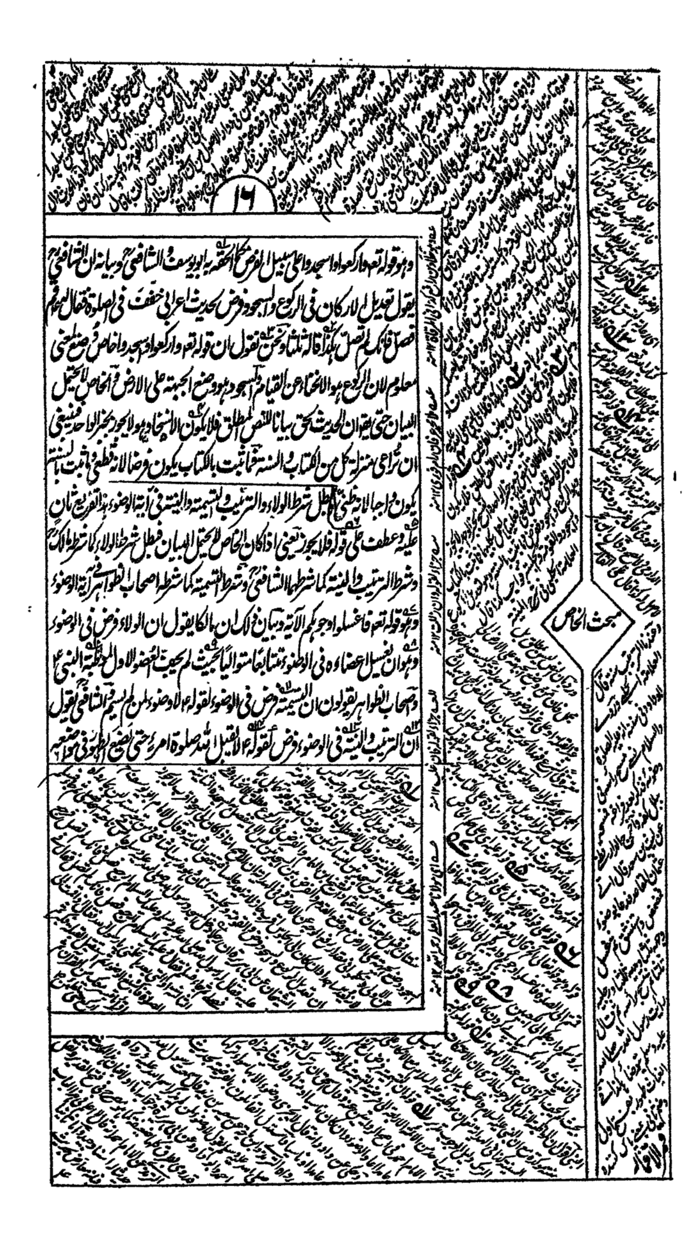
فجعل الحقيقة والمجاز راجعًا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعًا الى المجربان وجعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم وهو وان كان في الظاهر من صفات المجتهد لكنه يؤل الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما سيجئ ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي ماخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه ومعانيها اي المفهومات الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام ما انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ان ايها قطعي وايها ظني وايها واجب التوقف فالخاص قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاسامي اقسام القرآن وموقوف عليه لتحقيقها ولهذا لم يذكره الجمهور

وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المص ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمص انما ذكر المعاني والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام فقط ثم لما فرغ المص عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من قوله على الانفراد لان معناه ان يكون المعنى منفردا عن الافراد وعن معنى آخر فيخرج عنه المشترك العام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل ولان الظاهر ان هذه الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل يجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للادب لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي واما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا في التعريفات في اصطلاح المنطق لكن القصد ههنا بيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي خصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسه خاصا بحسب المعنى وان يمكن ان يصدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي المتشخص المعين وهذا اصطلاح الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو راي المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق

مبحث الخاص

مبحث الخاص

فرد نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كالانسان و رجل و زيد فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا و اماما و شاهدا في الحدود والقصاص و مقيما الجمعة والاعياد و نحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت مع غير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض و زيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المترتب عليه ان يتناول المخصوص اي الشيء الذي هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشئا عن دليل و عالم ايضا خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بعالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر مقرر للحكم الاول فكانهما متحدان ولكن الاول لبيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم و تمهيد التفريعات الآتية اي لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل و تفسيره واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون محكما كما يقال جاءني زيد زيد و بيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار و هذا بيان التبديل يحتمله الخاص ايضا فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شرع في تفريعات مختلف فيها بيننا و بين الشافعي رح على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود



وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما قاله ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي رح يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال النبي عليه السلام قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعالى اركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض فالخاص لا يحتمل البيان حتى يقع ان الحديث لحق بيانا للنص المطلق فلا يكون الا انتساخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني كما بطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيانه ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عليه السلام واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه

مبحث الخاص

فيفسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والوضوء ايضا عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه بينا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح باخبار الآحاد غايته ان تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ فان الشافعي رح يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وقوله الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بينا بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداؤه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهي جائزة بالاتفاق والتاويل بالاطهار في آية التربص

حكم الخاص

حكم الخاص

عطف على قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تأويل القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوله الشافعي بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع واوله ابو حنيفة بالحيض بدلالة قوله تعالى ثلثة لانه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر وكانت العدة ايضا هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب ذلك الطهر من العدة اولا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعي يكون قرئين وبعضا من الثالث لان بعضا منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلثة اخرى سوى هذا الطهر يكون ثلثا وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض والطلاق في الطهر لم يلزم شئ من المحذورين بل تعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله ثلثة لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به مادون الثلث كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص في مدلولاتها واما قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطي فيه لانه يعلم ح انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطي فيه لانه لم يعلم ح انها حامل لتعتد بوضع الحمل او غير حامل لتعتد بالحيض وكذا لا تطلقوا في الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب فيه ثلث حيض اخر فتطول العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي في هذا المقام قران تستنبط من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها ان شئت ثم ان المصنف

ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع منها ما تم الآن وثلث منها
ما سيجيء واورد بين هذه الاربعة والثلثة اعتراضين للشافعي رح علينا مع جوابهما على سبيل
الجمل المعترضة فقال ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وهو جواب
سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي
ان الزوج ان طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج
الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى ثلث تطليقات مستقلة بالاتفاق وان طلق امرأته
ما دون الثلث من واحدة او ثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج
الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول حينئذ ما بقي من الاثنين او من واحد يعني
ان طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين وتصير مغلظة وان طلقها سابقا
اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا لا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج
الاول ان يطلقها ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون
محللا اياها للزوج الاول بحل جديد ويهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض
عليه الشافعي رح بان المتمسك في هذا الباب هو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم ان نكاح الزوج الثاني
غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث ولا تاثير للغاية فيما بعدها فلم يفهم ان بعد النكاح
يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج
الثاني محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث
الاولى ان لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المص رح
في جوابه من جانب ابي حنيفة رح ان كون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة

حكم الخاص

لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور قبله الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائزة بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال اما تريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل ثم

قال المصنف وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي وتقرير السوال ههنا ايضا لا يدفيه من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة لا يجب الضمان قطعا الا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق عن يد المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة

حكم الخاص

قمر الاقمار

شرح نور الانوار

حكم الخاص

قلنا بوجوب رد المال فى رعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه وقد اعترض عليه الشافعى رح بان المنصوص عليه فى هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الشيء ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المص رح عن جانب ابى حنيفة رحمه الله بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا فى معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية فى عصمته وحفظه واذا كان كذلك فقد شرع جزاؤه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غاية انه اذا كان المال موجودا فى يده يرد اليه لاجل الصورة ولان جزى يجى بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا نبذ مما ذكرته فى التفسير الاحمدى وكفاك هذا ثم ذكر المص رح بعد هذا البيان التفريعات الثلثة الباقية على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اى ولاجل ان مدلول الخاص قطعى واجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعد ما خالعها خلافا للشافعى رحمه الله وبيانه ان الشافعى رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق فيصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اى الطلاق الرجعى اثنان او الطلاق الشرعى مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اى مراجعة بحسن المعاشرة او تسريح باحسان اى تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جناب کے۔ راجندرا ریڈی چیرمن کھادی اینڈ ویلیج انڈسٹریز بورڈ آندھرا پردیش

(کے)

اعزاز میں صوبائی جمعیت علماء آندھرا پردیش کے زیر اہتمام

(بصدارت)

مولانا محمد عبد الغنی بی اے ال ال بی ایڈوکیٹ صدر جمعیت العلماء

جلسہ خیر مقدم منعقد کیا گیا ہے

جناب والا کی شرکت موجب تشکر و امتنان

محمد عبد الخالق خان افغانی

ناظم اعلیٰ صوبائی جمعیت علماء حیدرآباد

تاریخ
۲۷ مئی ۱۹۷۳ء

روز
یکشنبہ

وقت
۴½ بجے شام

مقام
دفتر جمعیت العلماء
بنی خانہ اکبر
پتھر گٹی حیدرآباد

ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فان ظننتم يا ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلصتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعني الطلاق لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اي فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ووطئها وطلقها فالشافعي يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء فينبغي ان يقع بعد الخلع وهو ايضا طلاق غاية انه يلزم ان تكون الطلقات اربعة اثنتان في قوله الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هي هذه ولكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل مندرج في الطلقتين فكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين فحينئذ يجب امساك بمعروف او تسريح باحسان او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذي ليس كذلك وانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم ولكن يرد ان هذا كله انما يصح اذا كان التسريح بالاحسان اشارة الى ترك المراجعة كما حررت واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام انه قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك لا تعلق له بمسألة الخلع اصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا

حكم الخاص

سے مولانا عبد السلام الاعظمی عفا عنہ

والبسط في التفسير الاحمدي ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخاص اي ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهو ان كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رح وتحقيقه ان المرأة التي فوضها وليها بلا مهر او على ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رح الا بالوطي فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد في الذمة ويجب اداؤه عند الوطي او الموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل ان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا في الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اي ولاجل ان العمل بالخاص واجب لا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعي مفوض الى راي العباد واختيارهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان التقديم

حكم الخاص

في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملاً بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند صاحب التوضيح فعلم ان المهر مقدر في علم الله تعالى وقد بينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم وكذا نقيسه على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقدير خاص وان كان المقدر مجملا محتاجا الى البيان وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشافعي ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير فرضنا ثانيا اي وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان يكون هذا بمعنى اوجبنا والاول بمعنى قدرنا هكذا قالوا ثم ذكر

المصنف دلائل كل من المسائل الثلث فقال عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا

باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم فقوله عملا تعليل لقوله صح آه على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسألة الاولى وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ناظر الى المسألة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسألة الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسألة فتامل ثم لما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وحكمه وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال

ومنه الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني مسمى الامر لا لفظه لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب

حكم الخاص

والقول مصدر يراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي داخلا فخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن بشرط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل ويعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع اولا ولهذا نسب الى سوء الادب ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل ايجاب الفعل وذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما ويختص مراده بصيغة لازمة بيان لكون الامر خاصا يعني يختص مراد الامر وهو الوجوب بصيغة لازمة للمراد والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين اي لا يكون الامر الا للوجوب لا يثبت الوجوب الا من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك بان يقال ان دخول الباء ههنا على المختص على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الاباحة والندب وهذا نفي الاشتراك ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد مفهوما من غير الصيغة وهو الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء داخلة على المختص كما هو اصلها اي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قط فينبغي ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم حينئذ نفي الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال حتى لا يكون الفعل موجبا اي اذا كان المراد

مبحث الامر

مبحث الامر

خصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة من غير مواظبة عليه السلام خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام ايضا موجب الا انه امر وكل امر للوجوب اما لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب وهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام ولا طبعا ولا خصوصا به ولا قدم كونه موجبا بالاتفاق للنهي عن الوصال وخلع النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجتنا انه نهى عليه السلام اصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال وروي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم لو افقته في وصال صوم فقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني يعني انتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولي قوة روحانية من عند الله تعالى اطعم عنده واسقى من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب * وكل شراب دونه كسراب * ولهذا نرى الامة المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في اربعينات ليخرج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروي انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وهذه تمسكات ابي حنيفة رح اما الشافعي رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوة يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل متابعة افعاله لازمة للامة فاجاب عنه المصنف رح بقوله والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لاتبعوه بمجرد روية الفعل فلم يحتاجوا الى هذا القول صلوا وقال تارة على سبيل الترقي ان الفعل قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانه اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان القول



مبحث الامر

لا يوصف بالرشيد وانما يوصف بالسديد فاجاب المصـ عنه بقوله وسمي الفعل به لانه سببه اي سمي الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ عن نفي الترادف قصدا شرع في نفي الاشتراك قصدا فقال وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف يعني ان موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه بعض ولا الاباحة كما ذهب اليه بعض ولا التوقف كما ذهب اليه بعض ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكره المصـ لانه يفهم مما ذكره التزاما فاهل الندب يقولون الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب وادناه الندب وهذا كقوله تعـ فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب ان يكون ماذونا فيه ولا يكون حراما وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فالم تقم قرينة على احدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة يحمل عليه على حسب المقام سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله وموجبه الوجوب وهو رد على من قال ان الامر بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعـ فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لم يفهم من الامر بل من قوله تعـ احل لكم الطيبات ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون حرجا عليهم فينبغي ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص

بحث الامر

اى انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو

قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان

معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهما

اى ان شاؤا قبلوا الامر وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الائتمار بامرهما ولا يكون ذلك الا

فى الواجب وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين اى اى شئ

الك الاختيار بعد ان امرتك فلم تركت السجود ولا استحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء

الخيرة آه اى انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص فهو قوله تعالى فليحذر

الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اى فليحذر الذين يخالفون عن

امر الرسول عليه السلام ويتركونه ان تصيبهم فتنة فى الدنيا او عذاب اليم فى الآخرة وهذا الوعيد

لا يكون الا بترك الواجب ولكن يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر ايضا للوجوب وهو ممنوع

وانه لما لا يجوز ان تكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام دال

على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب وان المخالفة فى

استعمالهم انما تطلق على ترك العمل به فتامل ولدلالة الاجماع والمعقول عطف على ما قبله وفى

بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه فح هو جملة مستقلة معطوفة على مضمون

سابقها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل من اراد

ان يطلب فعلا من احد الطلب لا بلفظ الامر والكمال فى الطلب الوجوب والاصل نفى الاشتراك

فتعين ان موجبه الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب

لانه مختلف فيه بل انما الاجماع على شئ يدل عليه وكذا الدليل المعقول يدل على ان الامر للوجوب

وهو ان تصاريف الافعال كلها كالماضى والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص فينبغى ان يكون

مبحث الامر

الامر كذلك دالا على معنى الوجوب وليس هذا اثبات اللغة بالقياس بل الاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ثم لم يفعل استحق العقاب فلو لم يكن الامر للوجوب لما استحق ذلك وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه اخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف رح في بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فما حكمه فقال

واذا اريدت به الاباحة او الندب اى اذا اريدت بالامر الاباحة او الندب ثم عدل عن الوجوب فقد اختلف فيه فقيل انه حقيقة لانه بعضه اى ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب وبعض الشئ يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فالاباحة هي جواز الفعل والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا انه مجاز اصلا اى قيل انه ليس بحقيقة اصلا بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه استعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا ظن ان كلا منهما معان متباينة وانواع على حدة فلا يكون الا مجازا واما التحقيق ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغ الامر فمذكور في التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه لا يحتمل التكرار او لا فقال ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اى لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه التكرار

لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس اَلِعامنا هذا یا رسول الله ام للابد ففهم التکرار مع انه کان من اهل اللسان ثم لما علم ان فیه حرجا عظیما اشکل علیه فسأل وذهب الشافعی رحمه الله الی ان محتمله التکرار لان اضرب مختصر من اطلب منک ضربا وهو نکرة والنکرة فی الاثبات تخص لکنها تحتمل العموم فیحمل علیه بقرینة تقترن بها والفرق بین الموجب والمحتمل ان الموجب یثبت بلا نیة والمحتمل یثبت بالنیة ودلیلنا سیاتی سواء کان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف ولم یکن رد علی بعض اصحاب الشافعی فانهم ذهبوا الی انه اذا کان الامر معلقا بشرط کقوله تعالی وان کنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف کقوله تعالی السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما یتکرر بتکرر الشرط والوصف فان الغسل یتکرر بتکرر الجنابة والقطع یتکرر بتکرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغیره وکذا المخصوص بالوصف وغیره سواء فی انه لا یدل علی التکرار ولا یحتمله لکنه یقع علی اقل جنسه ویحتمل کله اسندراک من قوله لم ولا یحتمله کان قائلا یقول بما لم یحتمل الامر التکرار عندکم فکیف یصح عندکم نیة الثلث فی قوله طلقی نفسک فیقول بان الامر یقع علی اقل جنسه وهو الفرد الحقیقی ویحتمل کل الجنس وهو الفرد الحکمی ای الطلقات الثلث لا من حیث انه عدد بل من حیث انه فرد ولا من حیث انه مدلوله بل من حیث انه منوی والیه اشار بقوله حتی اذا قال لها طلقی نفسک انه یقع علی الواحد الا ان ینوی الثلث لان الواحد فرد حقیقی متیقن والثلث فرد حکمی محتمل ولا تعمل نیة الثنتین الا ان تکون المرأة امة ای لا تصح نیة الثنتین فی قوله طلقی نفسک لانه عدد محض لیس بفرد حقیقی ولا حکمی ولیس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا اذا کانت تلک المرأة امة لان الثنتین فی حقها کالثلثة فی حق الحرة فهو واحد حکمی کالثلث فی حقها واما اذا قال طلقی نفسک ثنتین فح انما تقع ثنتان

مبحث الامر

مبحث الامر

لاجل انه بيان تغيير لما قبله لا بيان تفسير لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له
ثم اورد المصنف رح دليلا على ما هو المختار عنده فقال لان صيغة الامر مختصرة من طلب
الفعل بالمصدر الذي هو فرد اي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل
بالمصدر فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم
الصلوة وقوله طلقي مختصر من افعلي فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد
وكيف يحتمله ومعنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان فالفعل المختصر منه اولى ان لا يحتمل
العدد وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية والمثنى
بمعزل عنهما بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق هو الذي
يتصف بالجنسية والفرد الحكمي ومعزلية المثنى واما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمي الا في آخر
العمر وما تكرر من العبادات فباسبابها لا بالاوامر جواب سوال يرد علينا وهو ان الامر
اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فباي وجه تتكرر العبادات مثل الصلوة والصيام
وغير ذلك فيقول ان ما تكرر من العبادات ليس بالاوامر بل بالاسباب لان تكرار
السبب يدل على تكرار المسبب فاينما وجد الوقت وجب الصلوة ومتى يأتي رمضان
يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج في العمر الا مرة
لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب
لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب
يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما
وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان
لخلاف الشافعي في اصل كلي على وجه تضمن الخلاف في المسألة المذكورة يعني ان عنده

لما احتمل كل امر التكرار سواء كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المص بتقريب بيان الامر بيان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون بيان وجه التشبيه وقوله يدل وقع حالا اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسيأتي بيانه حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي رح فيما ذهب اليه بيانه ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل تخلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات لا يعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا بيقين وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة وايضا فاقطعوا دال على القطع وهو ايضا لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرضة بها في الآية فلا بأس ان تثبت بنص آخر واليد لما كانت متعرضة بها في الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا يجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالاجماع بخلاف الجلد فانه كلما زنى غير المحصن يجلد لان البدن صالح للجلد دائما ولما فرغ المصنف

بحث اسم الفاعل

مبحث الامر

عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر وهو الوجوب نوعان وجوب اداء ووجوب قضاء فالاداء هو تسليم عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم والا فالافعال اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب ولهذا بدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب وعينه كناية عن اتيانه في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على ان الآمر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء بمعنى وجوب قضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب قولا في غير ذلك الوقت وكان ينبغي ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امس لانه ليس من عنده بل كلاهما لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه وانما لم يقيده به لشهرة امره وكونه بدلا لا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع وحج ثم نفلا بل صار واجبا ولكنه يؤدي مع انه ليس بواجب فينبغي ان يراد بقوله عين الواجب الثابت ليعم النفل كذا قيل وفيه وجوه اخر ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن

بجواز الاداء بنية القضاء ان يذكر لفظ القضاء في النية لفظا ويراد به الاداء وبجواز القضاء بنية الاداء ان يذكر لفظ الاداء في النية لفظا ويراد به القضاء وتبعه الشارح رح حيث

مبحث الامر

فراغ الذمة وهو يحصل بهما فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو ليس
الا في الاداء كما قال الشاعر الذئب يأدوا للغزال يأكله اي يختله ويغلب عليه واما اذا صام
شعبان بظن انه من رمضان فلا يجوز لانه اداء قبل السبب وان صام شوال بظن انه من رمضان يجوز
لا لانه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء بنية القضاء وانما الخطاء في ظنه وهو معفو ثم انهم اختلفوا فيما
بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء ام لابد له من سبب عليحدة فبينه المص رح بقوله
والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب
الذي يجب به الاداء عند المحققين من عامة الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة
اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لابد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب
النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص
الموجب للاداء وهو قوله تع اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة
الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها وقوله تع فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما وردا للتنبيه على
ان الاداء باق في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم
في نفسه للقدرة على مثل من عنده وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز عنه امر معقول
في نفسه فعدينا حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف
وعند الشافعي رح لابد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عنده لا
ان يكون بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تع
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص فيه انما ثبت القضاء بسبب التفويت الذي
يقوم مقام نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في ا

وعنده لا وقيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت وقضاء الحضر في السفر اربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سوال مشهور لهم علينا وهو انه ان نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر بل تقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر او ليسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف فعلم ان سبب القضاء التفويت والتفويت مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام

ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر يعني في صورة نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو صوم النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم وكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضه لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقل من الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض فلما فات شرف رمضان عاد الصوم الى كماله وهو الصوم المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه صدر حكم من الله تعالى ان صوموا النفل

لہ ای مولانا عبد العلی رحمہ اللہ

مبحث الامر

ويعتكفوا فيه في الحيوة الى الرمضان الثاني موهوم لانه وقت يستوى فيه الحيوة والممات ثم اذا لم يصم صوما مقصوداً وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى الى هذا الرمضان الثاني وانما قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فح يجوز الاعتكاف في قضاء رمضان البتة ثم شرع المص في بيان تقسيم الاداء والقضاء الى انواعهما فقال والاداء انواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء وفي هذا التقسيم مساحمة لان الاقسام لا تقابل فيما بينها فينبغي ان يقول والاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء ونعني بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه ونعني بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه ونعني بالكامل ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو خلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة منفرداً مثال للاداء القاصر فانه اداء خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هي انه لا يتغير فرضه ح بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصر للتوضي او نوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعاً بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضاً لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يقتدم

مبحث الامر

بمسافر بل بمقیم او لم یفرغ الامام بعد او تکلم ثم استانف او کان مثل ہذا فی المسبوق دون اللاحق
یصیر فرضھم اربعا بنیة الاقامة ثم ان ہذہ الاقسام الثلث کما تجری فی حقوق اللہ تعالی
تجری فی حقوق العباد ایضا فقال فمنہا رد عین المغصوب ای ومن انواع الاداء رد عین الشیء
الذی غصبہ علی الوصف الذی غصبہ الی المالک بدون ان یکون المغصوب مشغولا بالجنایة
او بالدین وبدون ان یکون ناقصا بنقصان حسی فہذا نظیر الاداء الکامل لانہ اداء علی الوصف
الذی غصبہ من غیر فتور ومثلہ تسلیم عین المبیع الی المشتری وتسلیم بدل الصرف والمسلم فیہ
علی الوصف الذی وقع علیہ العقد ورده مشغولا بالجنایة نظیر للاداء القاصر ای رد الشیء
المغصوب حال کونہ مشغولا بالجنایة او بالدین بان غصب عبدا فارغا ثم لحقہ الدین او الجنایة
فی ید الغاصب ومثلہ تسلیم المبیع حال کونہ مشغولا بالجنایة او بالدین او بالمرض ففی ہذا کلہ ان
ہلک المغصوب والمبیع فی ید المالک والمشتری بآفة سماویة برئت ذمة الغاصب والبائع لکونہ اداء
ولو دفعہ المالک الی ولی الجنایة او بیع فی الدین رجع المالک علی الغاصب بالقیمة والمشتری
علی البائع بالثمن وامہار عبد غیرہ وتسلیمہ بعد الشراء نظیر للاداء الشبیہ بالقضاء ای اذا جعل
عبد الغیر فی نکاح امرأتہ ثم سلمہ الیہا بعد الشراء فہو اداء من حیث انہ سلم عین العبد الذی وقع
علیہ العقد وشبیہ بالقضاء من حیث ان تبدل الملک یوجب تبدل العین حکما فاذا کان العبد
مملوکا للمالک کان شخصا آخر ثم اذا اشتراہ الزوج کان شخصا آخر واذا سلمہ الیہا کان شخصا آخر والحجة
فی ہذا الباب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل علی بریرة یوما فقدمت الیہ تمرا وکان القدر
یغلی من اللحم فقال علیہ السلام الا تجعلین لنا نصیبا من اللحم فقالت یا رسول اللہ انہ لحم
تصدق علی فقال علیہ السلام لک صدقة ولنا ہدیة یعنی اذا اخذتہ من المالک کان صدقة
علیک واذا اعطیتہ ایانا تصیر ہدیة لنا فعلم ان تبدل الملک یوجب تبدلا فی العین وعلی ہذا

بحث الامر

يخرج كثير من المسائل حتى تجبر على القبول تفريع على كونه اداء اى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد
بعد التسليم وهو من علامة كونه اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من
المستحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشترى لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة
المالك فاذا لم تجزه بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بالرد بعيب وينفذ عتاقه فيه
دون عتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة
لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت
ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل
قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع في تقسيم
القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو في معنى الاداء وفي هذا التقسيم
مسامحة وكانه قيل والقضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى
الاداء ونعني بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو في معنى الاداء
ان يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير
المعقول ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن درك كيفيته الا ان العقل [illegible] فهذا
لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير
القضاء بمثل معقول اى كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة
الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له هذا نظير القضاء بمثل
غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه العقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان
الصوم تجويع النفس والفدية اشباع فهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه
او زبيب وصاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذى يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

فدیة طعام مسکین علی ان تکون کلمة لا مقدرة ای لا یطیقونه او تکون الهمزة فیه للسلب ای یسلبون
الطاقة لیدل علی الشیخ الفانی واما اذا حملت علی ظاهرها فهی منسوخة علی ما قیل ان فی بدء الاسلام
کان المطیق مخیرا بین ان یصوم وبین ان یفدی ثم نسخ بدرجات علی ما حررته فی التفسیر الاحمدی
وقضاء تکبیرات العید فی الرکوع هذا نظیر للقضاء الذی هو شبیه بالاداء یعنی ان من ادرک الامام
فی صلوة العید فی الرکوع وفاتت عنه التکبیرات الواجبة فانه یکبر فی الرکوع عندنا من غیر رفع
الید لان الرکوع فرض والتکبیرات واجبة فرای حالها علی حسب ما یمکن واما رفع الید فی التکبیرات ووضعها
علی الرکبتین فی الرکوع فکلاهما سنة فلا یترک احدهما بالآخر فهذا قضاء من حیث الذات لان محلها
القیام قبل الرکوع وقد فات لکنه شبیه بالاداء لان الرکوع یشبه القیام لقیام النصف
الاسفل علی حاله ولان من ادرک الامام فی الرکوع فقد ادرک الرکعة مع جمیع اجزائها من القیام
والقراءة تقدیرا فالاحتیاط ان یوتی بها فیه وعند ابی یوسف رح لا یقضی هذه التکبیرات
فی الرکوع لانه قد فات محلها کما لا یقضی القراءة والقنوت فیه ووجوب الفدیة فی الصلوة
للاحتیاط جواب سوال مقدر تقریره ان الفدیة فی الصوم للشیخ الفانی لما کانت ثابتة بنص
غیر معقول ینبغی ان تقصروا علیه ولم تقیسوا علیه من مات وعلیه صلوة مع انکم قلتم انه اذا مات
وعلیه صلوة واوصی بالفدیة یجب علی الوارث ان یفدی بعوض کل صلوة ما یفدی لکل
صوم علی الاصح فاجاب بان وجوب الفدیة فی قضاء الصلوة للاحتیاط لا للقیاس فذلک
لان نص الصوم یحتمل ان یکون مخصوصا بالصوم ویحتمل ان یکون معلولا بعلة عامة توجد
فی الصلوة اعنی العجز والصلوة نظیر الصوم بل اهم منه فی الشان والرفعة فامرنا بالفدیة عن
جانب الصلوة فان کفت عنها عند الله تعالی فبها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد فی
الزیادات تجزیه ان شاء الله تعالی والمسائل القیاسیة لا تعلق بالمشیة قط کما اذا تطوع

به الوارث في قضاء الصوم من غير ايصاء نرجو القبول منه ان شاء الله فلهذا ذكر التصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة ان نذر بها الفقير او اشتراها واستهلكها او بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية ايضا للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسألة المتقدمة وجواب عن سوال مقدر تقريره ان ما لا يعقل شرعا لا يكون له قضاء وخلف عند الفوات والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان فينبغي ان لا يجوز قضاءها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقيمة او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا وانما انتقل الى التضحية ليعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون باطيب الطعام وهو عند الله اللحم المذكى المراق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل براسها وعملنا بالنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل فحكمنا به ثم اذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا الحكم ولم نقل بقضاءها على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق وبالقيمة اي من انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو الضمان مثل معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر فلهذا قال وهو السابق الى المثل

مبحث الامر

مبحث الامر

الصوري سابق على المثل المعنوي فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي ففيه تنبيه على ان القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر لا بمثل كامل وقاصر هذا يتحقق في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاءها منفرداً قاصر فلم لم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفرداً كامل وبالجماعة اكمل ولا يقيسون حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان ضمان النفس المقتولة خطأ بكل الدية والاطراف المقطوعة خطأ بكل الدية او بعضها غير مدرك بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل وبين المال المملوك المتبذل وانما شرعها الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة مجاناً والقصاص انما شرع اذا كان عمداً لتحصل المساواة واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه هذا نظير للقضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء اي اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه فيجب ان يشتري عبداً وسطاً ويسلمه اليها فلا خفاء انه اداء وان ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد في قطع المنازعة بينهما من ان يسلمها عبداً وسطاً والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة ادنى وكثير القيمة اعلى والوسط ما بين هذين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو اتاها بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المص تفريعين لابي حنيفة على قوله وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمداً للولي فعلهما اي لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة في صورة قطع رجل يد رجل عمداً ثم قتله قبل ان يبرأ ينبغي للولي ان يفعل مثل فعل القاتل فيقطعه اولا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل فلو اقتصر على القتل جاز له ايضا

لانه عفا عن بعض موجبه فصار كما اذا عفا عن كله وعندهما القيص اولى الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يبرأ بينهما وهذه المسألة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لايخلو اما ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطاء او بالعكس فهي اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء اولا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا فلا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطاء وان كان قبل البرء فان كان احدهما عمدا والآخر خطاء لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسألة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا صدرا عن شخص واحد فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن هذا المثلي بالقيمة الا بقيمته يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فحينئذ لا بد ان ياخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمته يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بالاشياء التي من ذوات القيم وفيها تجب قيمته يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل ثمه كان رد الاصل واذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل ايضا رد العين واذا عجز عنها يجب رد المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما تحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما نشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبه مخالفا للشافعي رح وان

مبحث الامر

لم تكن تلك المقدرة مذكورة في المتن فقال و قلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف
على قوله قال ابو حنيفة اي ومن اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة
وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي رح لا تضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك
وصورتها رجل غصب فرسا لاحد وركبه عدة مراحل وحبسه في بيته ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا
جميعا انه لا تضمن هذه المنافع بشيء اما بالمنافع فظ لانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك
دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين راكب
وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس واما بالاعيان والمال فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين
وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا تاثيرا
في ايجاب الاصول والفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح يقول بضمانها بالمال
بقدر العرف في كرائها الى ذلك المنزل قياسا على الاجارة والوجه ما قلنا ولا بد لك
من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل
واللبن لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه تضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد
تضمن بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المص عن الاستهلاك
بالاتلاف ولم يذكر الهلاك لانه هو الحبس وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن
بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق مما تخبط فيه كثير من الناس والقصاص
لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه
قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول
شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل البتة وذلك لان
القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى تقول ان الاجنبي ضيع قصاصه

مبحث الامر

فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رح وانما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانما انعم عليهم بضمن ذلك لاجل اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب التحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد رجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا فما اتلفا عليه شيئا الا حق استمتاعه بالمرأة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل الا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة لشرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت ازالته بالطلاق بلا بدل ولا شهود ولا ولي ولا اذن وانما تصير متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان ترتد او طاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذا نصف المهر من يد الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في بيان حسن المامور به فقال ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد ان يكون المامور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر ولكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يامر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن الى حسنه والى غيره وتقسيم كل منهما الى اقسامها فقال فهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون

مبحث الامر

حسنه في ذات ما وضع له ذلك من غير واسطة وهنا ثلثة انواع على ما قال وهو اما ان
لا يقبل السقوط او يقبله اي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المامور به بل يكون دائما حسنا
ومامورا به على المكلف وواجبا عليه او يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون
ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه بما حسن لمعنى في غيره اي يكون المامور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه
مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين وانما جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل كما تقف عليه
فيما بعد ولكن في التقسيم مسامحة والواجب ان يقول وهو اما ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة
والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة
والزكوة نشر على ترتيب اللف فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط
عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان
بشرط ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق
ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان الصلوة
تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من اولها الى آخرها
تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة بحضوره وان كانت
الكميات وتعداد الركعات والاوقات والشرائط لا يستقل بمعرفته العقل محتاجا الى الشريعة وقد بينت
اسرارها في المثنوي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا بالحسن لعينه ومشابها بالغير فان الزكوة في نظاهر
اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تع وحاجته ليست باختياره بل محض
خلق الله تع لذلك وكذا الصوم في نفسه تجويع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي
عدو الله تع وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة
وزيارة امكنة متعددة وانما حسن لشرف في المكان الذي شرفه الله تع على سائر الامكنة وذلك الشرف

مبحث الامر

ع اي الزكوة والصوم والحج ١٢ منه

ليست باختيارالاكتسب بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون معنى حسنه في ذلك الغير والمامور به لا دخل له فيه وهو ثلثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا للحسن في شرط بعدما كان حسنا للمعنى في نفسه او ملحقا به في هذا التقسيم و امثلته مسامحات لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل لابد ان يوجد المامور به بفعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به ولا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المامور به حسنا للحسن في شرطه وهو القدرة يعني لا يكلف الله تعالى احدا بامر من المامور الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن وهذا التقسيم ليس بقسيم في الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا جامعا للكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغي ان يقول بعدما كان حسنا للمعنى في نفسه او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعدما كان حسنا للمعنى في نفسه كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم بعد هذه المسامحات الثلثة قد سامح في امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال المامور به الذي لا يتادى الغير باداءه فانه في نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة

بحث الامر

للمارة وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا توجد به الصلوة واذا نوى فى هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال المامور به الذى يتادى الغير باداءه فانه فى نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود فى نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس من المعاصى والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة فى نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهى كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهى كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة فى الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعنى فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها محض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل والقدرة مثال للشرط الذى حسن المامور به لاجله لا للمامور به وان قدرت اضافت وشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضميرا لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنة لحسن فى شروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله تمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هى القدرة التى بمعنى سلامة

بحث الامر

الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذا

فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم

والا فالجهة القدرة او التحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود او الايماء وقدرة الزكوة

حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه

وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى

هذا القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي

يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة

اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء

كل امر اي المطلق ادنى ما يتمكن به العبد وهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد

وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر يسمى ممكنة وهو الذي سماه المصنف

مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيدا وكامل وقاصر وبازدياد لفظ ادنى افترق بين

المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد ما يتوهم

انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه

القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال او الاثم فلا يشترط فيه ذلك

فان من عليه الف صلوة يقدر في النفس الاخيرة ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في

حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة

الادنى كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا

متحققا في الحال بل يكفي وهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله تعالى تؤديه

فيه والا فتظهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي واسلم الكافر وطهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة

بحث الامر

الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد في الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها فردّ الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل هذا بنص القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر من علي كما ذكر في كتاب السير وهذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى وانما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا ميسرة لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله بعد ذلك بل بمعنى انه وجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيّق فم الركية اي اجعله ضيقا من الابتداء لا انه كان واسعا ثم يضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفى القدرة انتفى الواجب لان الواجب كان ثابتا باليسر فان بقي بدون القدرة يتبدل اليسر الى العسر حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة

مبحث الامر

تمام الحقيقي لان الحول يمكن من الاستنماء لاستنمائه على الفصول المختلفة التي تختلف فيها الاسعار غالبا بحسب العادة وفي اعتبار حقيقة النماء ضرر حرج وكون الوجوب مرة واحدة بعد حولان الحول تيسير آخر وكونه شيئا قليلا من الكثير

اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه اذ يبقى عليه زجرا له على التعدي وبهذا فاذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر اذ اداء درهم من اربعين كاداء خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا اشترط قيام تسعة الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه اسم اضافي يقتضي وجود الحصص الباقية وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري ولكن اذا لم يعطل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه واجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض ولا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الواجب فلهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة فيبقى الحج على حاله ونظير ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الوجوب بحاله وعند الشافعي رح كل من يملك قوت يوم فاضلا عن قوته تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا

مبحث الامر

قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المصنف

عن بيان حسن المامور به شرع في بيان جوازه مناسبة واطرادا فقال هل تثبت صفة الجواز

للمامور به اذا اتي به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادي المامور به مع رعاية الشرائط

والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على

طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه يستجمع الشرائط و

الاركان الا ترى ان من افسد حجة بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه

لا يجوز المؤدي اذا اداه فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمامور به

وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمامور به وهو حصول

الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده

واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام وفرغ عنه والامر بحج صحيح في العام القابل بامر مبتدأ وعند

ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مامور بالاداء مع انه مكروه شرعا

والطواف محدثا مامور به مع انه مكروه شرعا قلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المامور به بل لمعنى

خارج وهو التشبه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثا ومثل هذا غير مضر واذا عدمت صفة

الوجوب للمامور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي هذا بحث آخر متعلق بالامر من ان

موجب الامر هو الوجوب يعني انا اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي في

ضمنه ام لا فقال الشافعي تبقى صفة الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضا ثم نسخت

فرضيته وبقي استحبابه الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء

الخاطئة كان واجبا على بني اسرائيل وقد نسخ منا فرضيته وجوازه وهكذا القياس واما صوم عاشوراء فانما

ثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء وقيل ثمرة الخلاف بيننا وبينه تظهر في

قوله عليه السّلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر بيمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المامور به ولحقاته شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي احدهما امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب اي ملك المال والرأس والشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي هذا الامر المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي لا بد فيه من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنى انه ياثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا لا ياثم الا في آخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه بالنقض ويكون مناقضا للموضوع ومقيد به اي الثاني امر مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وان كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت لان في كل لحظة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل

مبحث الامر

مبحث الامر

عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب وتقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري وهو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري وهو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت لا يكون سببا لان السبب يجب ان يتقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله المص بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء

الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزأ سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات

عند زفر رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما فى صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما فى صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت وكان قوله الى ما يلى ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول وللجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغى ان يقتصر عليه الا ان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور يصرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابى حنيفة رح الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه صرح بذكره وهذا كله اذا ادى الصلوة فى الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فحينئذ يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فحينئذ تجب الصلوة كاملة فلا تتادى الا فى الوقت الكامل والى اشار بقوله فلهذا لا يتادى عصر امسه فى الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعنى فلاجل ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده فى الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت الفائت الكامل قلنا لا يتادى عصر الامس فى الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا فى الوقت الكامل ويتادى عصر يومه فى الوقت الناقص لانه لما لم يؤده فى الوقت الاول واتصل شروعه فى الجزء الناقص كان هو سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجبت ولا يقال ان من شرع صلوة العصر فى اول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها فى الوقت الكامل لانا نقول انما لزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة فى كل صلوة

بهم الاحصا الى ... (marginal gloss line, illegible)

ان يؤدي في تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع فجعل هذا القدر من الكراهة عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط بضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت او بسبب نومه او نسيانه لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض وفي الاصل كان سعة ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين احد اول الوقت او وسطه او آخره لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادي ففي اي وقت ادي يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث في اليمين فانه تخير في كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين احدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غيره عينه او لا يكون مؤديا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق بينه وبين القسم الاول لا يكون الا في ان الاول ظرف وهذا معيار والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا له وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم على حدة وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدي ولم يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال فيصير غيره منفيا اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا في رمضان

بحث الاهم

كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بان يقول اصوم غدا نويت بفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي رح لابد من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال زفر رحمه الله لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين بتعيين الله تعالى وخير الامور اوسطها وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على ما سبق اي فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف ايضا بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان العامد والمخطي سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من مقدر اي يصاب رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل واحد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة لان وجوب الاداء لما سقط في حقه تخير بعد ذلك بين الاكل وبين واجب آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان فهذا المسافر متلبس بخلاف المريض فانه ان نوى نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا بالعجز التقديري فاذا صام وتحمل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان وهذا هو المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض امتلاء البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى

بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله ينوي واجبا آخر اي في صوم
النفل للمسافر عن ابي حنيفة روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة
عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه لما
رخصه الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا
والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر ليصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلان يصرفه الى
منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا
الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان ويعاقب لسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم له
في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا له لا سببا كقضاء رمضان عطف على
السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للوقت فان وقت القضاء معيار
بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء
ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطا
ووقع في بعض النسخ والنذر المطلق فان وقته معيار له وليس سببا لوجوبه انما السبب
النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض الاحكام
وهو اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات ولذا قيده به والظاهر ان النذر المعين شريك
لرمضان في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب لعدما اوجب على نفسه في هذه الايام وان
قالوا بان النذر سبب للوجوب والحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام
ولقضاء رمضان في بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين
من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق
من قبيل الزكوة وصدقة الفطر ومن ادخلها في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام دون

اللیالی وہذا محل وتشترط فیہ نیۃ التعیین ولا یحتمل الفوات بخلاف الاولین ای یشترط
فی ہذا القسم الثالث من الموقت نیۃ التعیین بان یقول نویت للقضاء والنذر ولا یتادی
بمطلق النیۃ ولا بنیۃ النفل او واجب آخر کذا یشترط فیہ التبییت ای النیۃ من اللیل لان
ماسوی رمضان کلہ محل للنفل فیقع جمیع الامساکات علی النفل مالم یعین من اللیل الصوم لغیرہ
وہو القضاء والکفارۃ والنذر المطلق بخلاف النذر المعین فانہ یتادی بمطلق النیۃ ونیۃ النفل
ولکن لا یتادی بنیۃ واجب آخر ولا یشترط فیہ التبییت لانہ معین فی نفسہ کرمضان لا یقع
الامساک المطلق الا علیہ مالم یصرفہ الی واجب آخر وایضا لا یحتمل ہذا القسم الثالث الفوات بل کلما
صام لہ یکون مؤدیا لان کل العمر محل لہ عندنا وعند الشافعی رح ان لم یقض رمضان حتی جاء
رمضان آخر تجب علیہ الفدیۃ مع القضاء جبرا لہ علی التکاسل والتہاون بخلاف القسمین الاولین
وہما الصلوۃ والصوم فانہما یحتملان الفوات اذا لم یؤدہما فی الوقت المعہود فیکون قضاء او یکون
مشکلا یشبہ المعیار والظرف کالحج عطف علی ما سبق وہو النوع الرابع من انواع الموقت یعنی
او یکون وقت الموقت مشکلا ای مشتبہ الحال یشبہ المعیار من وجہ والظرف من وجہ ونظیرہ وقت
الحج فانہ مشکل بہذا المعنی وذلک من وجہین الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدۃ وعشرۃ
ذی الحجۃ والحج لا یؤدی الا فی بعض عشرۃ ذی الحجۃ فیکون الوقت فاضلا فمن ہذا الوجہ یکون
ظرفا ومن حیث انہ لا یؤدی فی ہذا الوقت الا حج واحد یکون معیارا بخلاف الصلوۃ فانہ فی وقت
واحد یؤدی صلوۃ مختلفۃ والثانی ان الحج لا یفرض فی العمر الا مرۃ واحدۃ فان ادرک العام
الثانی والثالث یکون الوقت موسعا یؤدیہ فی ای وقت شاء وان لم یدرک العام الثانی یکون
الوقت مضیقا لا بد لہ ان یؤدی فی العام الاول لکن ابا یوسف رح اعتبر جانب التضییق ومحمد رح اعتبر
جانب التوسع علی ما قال المصنف وتعیین اشہر الحج من العام الاول عند ابی یوسف رح خلافا

لمحمد رح اي لابد عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات
فان الحيوة الى العام الثاني موهوم والوقت مديد عند محمد رح يرخص له ان يؤخر الى العام الآخر
بشرط ان لا يفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول تصير فاسقا
مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا اداه في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته
وهكذا في كل عام وعند محمد رح لا يأثم الا عند الموت او ادراك علامات ولا يكون مردود الشهادة
ولكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل هذا
من حكم كونه مشكلا اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض
بخلاف ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع هنا عن الفرض
ايضا لانه سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات
والحاصل ان الحج لما كان يشبه المعيار والظرف اخذ شبها من كل منهما فمن حيث كونه معيارا
اخذ شبها من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة
فلا يتأدى بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف عن مباحث المطلق والموقت شرع
في بيان كون الكفار مامورين بالامر او لا فقال والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع
من العقوبات والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين
كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه او
مواطاة القلب للسان او نحو ذلك وكذا يليق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود
والقصاص انما كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار
اولى بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب
لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي ان تتعامل معهم حسب ما تعاملنا

مبحث الامر

عـه مولانا عبد الحليم رحمه الله منه

بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار
عليه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما بذلوا الجزية ليكون
دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا وبالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف يعني ان الكفار
مخاطبون بالشرائع وهي الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة باتفاق
بيننا وبين الشافعي فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك
اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة هكذا قالوا وقد فسر في التفسير
الاحمدي باطنب من هذا وشمله واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم
مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي
وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها
بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم آمنوا ثم
صلوا فيقدر الايمان مقتضى تبعا للعبادات وثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك الفعل
الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا
لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح
انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اي المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون
باداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض
والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما من اهل الكتاب
فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم
خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان

بحث الامر

واما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لاجرم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المص عن مباحث

الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي وهو قول اي لقائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل

يعني ان النهي كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيود

كما مضى في الامر غير انه وضع قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشتمل المخاطب والغائب والمتكلم

والمعروف والمجهول ويقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما

ان الحسن في جانب الامر كذلك ثم ان في النهي تقسيما بحسب اقسام القبح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره

وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة على ما بينه المص بقوله وهو اي للمنهي عنه المفهوم من النهي

اما ان يكون قبيحا لعينه اي تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض

المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اي الاول من حيث انه وضع القبيح العقلي بقطع النظر

عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على

قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه

اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهي عنه في بعض

الاحيان ومنفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع

الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح في اصل وضعه

والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال

لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبح فيه لاجل ان الشرع

فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع

اخرج المحدث من ان يكون اهلا لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم

في نفسه عبادة وامساك لله تع وانما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم

مبحث النهي

اي مولانا نظام الملة والدين ١٢ منه

اعراض عنها فهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل فصار فاسدا ولم يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه في نفسه طاعة ولا فساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه وبخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا شعار لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع في ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بلهو آخر فهذا البيع كبيع الغاصب يفيد الملك بعد القبض ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي وكذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه ولا يصلي فلما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول واي نهي يقع على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والمراد بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر بقيت معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها والمراد ان حرمتها حسية معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطي حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذي تصل به

بحث النهي

مبحث النهي

وصفا عطف على قوله عن الافعال الحسية اي والنهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفا يعني يحمل على انه قبيح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك في الاصل وزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية المشار به والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه نقيضي بسطا وهو ان في النهي عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعي رح انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما ياتي ونحن نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه والا يعاقب عليه وان لم يكن ثمه اختيار سمي ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن في الكوز ماء ويقال له لا تشرب فهذا نفي وان قيل له ذلك بوجود الماء سمي نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت في النهي اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضي اعني النهي لانه اذا اخذ القبح قبحا لعينه صار النهي نفيا وبطل الاختيار اذ اختيار كل شيء بما يناسبه واختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اي يقدر الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح ثمه لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك نهاه عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته

مبحث النهي

وقبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول والشافعي رح قال بكمال القبح اعني لعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا يغنينا فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضي لرعاية المقتضي فهو قبيح جدا وهذا هو غاية التحقيق في هذا المقام

ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر

مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل ومن الوصف فان الربوا هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين والمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سوال مقدر على ابي حنيفة رح وهو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان ههنا

لم يقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فاجاب عنه المصنف رح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين

والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حر الاصل وحر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هولاء محمول على النفي بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اي فكان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي اذ محل البيع هو المال وهولاء ليسوا بمال ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد لفظ

النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة الاصلية ورفع ما في الجاهلية او في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة يوسف وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الاديان السابقة وقال الشافعي رح في البابين ينصرف الى القسم الاول شروع في بيان مذهب الشافعي رح يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله بكمال القبح حال من الفاعل اي حال كونه قائلا بكمال القبح وهو القبح لعينه او مفعول له اي لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا في الحسن في الامر ان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه لكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد وعطف على قوله قولا بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يتوهم نظرا الى انه دليل ثان للشافعي رح باعتبار ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين قد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريراتنا ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات الشافعي رح على مقدمة مطوية نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اي ولان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا للنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح

مبحث النهي

وهي اربع حرمات حرمة اب الواطي وابنه على الموطوءة وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه الحرمات الاربع عنده تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة والمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد ولا اب الواطي وابنه اذا كانت انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انشأ جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى ولكن انما جاز ذلك دفعا للحرج وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه ولا يفيد الغصب الملك عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا للامر المشروع هو الملك اذا هلك المغصوب وقضي عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن المالك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا فهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا للمشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تثبت الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس

مبحث النهي

قبيحا في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاورة لا ينفك عنه فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال
المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه بدار
الحرب امر حرام ومحظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان الحفظ
انما يكون بالملك باليد فاذا اخذوه وادخلوه في دارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاءهم
على محل غير معصوم بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء
المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لانهم كانوا اغنياء بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء
الكفار على مالهم ثم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص باحكامه واقسامه شرع في بيان العام فقال

مبحث العام

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع
لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص وبقوله يتناول افرادا
خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا
واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو موضوعا للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه
يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة
الحدود وعلى سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن
المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول
الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام
فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق بجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام عند صاحب
التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب
الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل
لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على تعيين فرد له

مبحث العام

فيما بينا والرد على من قال لا يوجب الفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول فعرنيون قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير عرنة الشئ هي واد بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا وامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص في بول الابل على طهارته وحله وبه تمسك محمد في ان بول ما يؤكل لحمه طاهر يحل شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول فهو عام لماكول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة ويحل عند ابي يوسف في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث انه سئل ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلى بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص ببول ما يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق

لانها كانت فی ابتداء الاسلام واذا اوصی بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول
والفص بينهما تاييد لمقدمة مفهومة مما قبل وهی ان العام مساو للخاص بمسألة فقهية وهی انه
اذا اوصی احد بخاتمه لانسان ثم اوصی بكلام مفصول بعده بالفص من ذلك الخاتم بعينه لانسان
آخر فيكون الحلقة للموصی له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثانی علی السواء وذلك
لان الخاتم عام ای كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا علی
فرد واحد ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص بالاول فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام
بكلام مفصول وقع التعارض بينهما فی حق الفص فيكون الفص للموصی لهما جميعا تسوية
للعام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصی بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم
فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثانی وعند ابی يوسف يكون الفص للثانی
البتة سواء اتی بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا فی حياته فكان الموصول
والمفصول سواء كما فی الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة
لانهما جنسان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق
ثم ان فی هذا المقام عامين يختلف فيهما الشافعی مع ابی حنيفة رح ظنا منه بانهما مخصوصان
عند ابی حنيفة رح وليس كذلك تقرير الاول ان فی قوله تعالی ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة
لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عامدا او ناسيا فينبغی ان لا يحل متروك التسمية اصلا كما ذهب اليه مالك ولكنكم
خصصتم الناسی من هذا وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة علی العامد فقط فعلنا ان تخصص
العامد منه ايضا بالقياس علی الناسی وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح علی اسم الله سمی او لم يسم
فلم يبق فی الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثانی ان فی قوله تعالی ومن دخله كان آمنا
كلمة من ايضا عامة شاملة لمن دخل فی البيت بعد قتل انسان او بعد قطع اطرافه او دخل

في البيت ثم قتل فيه احدا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم من هذا من قتل في البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع اطرافه وقلتم انه يقتص من هذين في البيت قلنا ان نخص الصورة الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاوليين وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يبق تحت هذا العام الا الآمن من عذاب النار فاجاب المص رح عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي وبقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت بعد ما قتل عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وبقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين ليسا بمخصوصين اولا كما زعمتم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله اصلا اذ هو في معنى الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن اذ المراد بالآمن آمن الذات والاطراف كانها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه اذ معنى قوله ومن دخله كان آمنا من دخله بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لانه باشر هذه الامور بعد الدخول فهو خارج عن مضمون الآية لانه مخصوص منها لا يقال ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان امن الحرم لانا نقول ان حكمهما واحد بدليل قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المص رح لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبهة بمسالة فقهية فقال فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج

مبحث العام

مبحث العام

اى ان يحق هذا العام الذى كان قطعيا مخصص معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعية ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص فى اصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان غاية او شرطا او استثناء او صفة ونحوه فسيجئ تفاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما سيجئ هكذا قالوا وعند الشافعى كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المتراخى مجازا عندنا ايضا ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله منه الربوا وهو فى اللغة الفضل فلم يعلم اى فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبى عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو حينئذ نظير الخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة البتة ولهذا قال عمر رض خرج النبى عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا اى بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة بالقدر والجنس والشافعى بالطعم والثمنية ومالك بالاقتيات والادخار فعمل كل بمقتضى تعليله فى تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتى فى باب القياس ان شاء الله تعالى عملا لشبه الاستثناء والنسخ تعليل للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص هو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نعمل بالشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقديري كون الخصوص معلوما ومجهولا لان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر

بحث العام

عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على شبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان المستثنى اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان لا يصح الاحتجاج بالعام اصلا لان الناسخ مستقل وكل مستقل يقبل التعليل وان لم يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا تلزم معارضة التعليل النص واذا قبل التعليل فلا يدرى كم يخرج بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسألة فقهية اي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسألة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمى ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثاني ان لا يعين ولا يسمي والثالث ان يعين ولا يسمي والرابع ان يسمي ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل البقاء

ورعایۃ شبہ الاستثناء تقتضی فساد البیع فی الصور الاربع جعل ما لیس بمبیع شرطا لقبول المبیع فلرعایۃ الشبہین قلنا ان علم محل الخیار وثمنہ وہو المذکور فی المتن صح البیع لشبہ الناسخ ولم یعتبر ہہنا جعل قبول ما لیس بمبیع شرطا لقبول المبیع کما اعتبر اذا جمع بین الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم یکن محلا للبیع واشتراط قبولہ لیس من مقتضیات العقد وفی مسألتنا العبد الذی فیہ الخیار داخل فی العقد فلا یکون ضمہ مخالفا لمقتضی العقد وان جہل احدہما او کلاہما لا یصح لشبہ الاستثناء ففی صورۃ جہل کلیہما یصیر کانہ قال بعت ہذین العبدین بالف الا احدہما بحصتہ وذلک باطل وفی صورۃ جہل المبیع یصیر کانہ قال بعت ہذین العبدین بالف الا احدہما بخمس مائۃ وفی صورۃ جہل الثمن یصیر کانہ قال بعتہما بالف الا ہذا بحصتہ من الالف ولم یعتبر فی ہذہ الصور شبہ الناسخ لان الناسخ المجہول یسقط بنفسہ فیبطل شرط الخیار ویلزم العقد فی العبدین وہو خلاف ما قصدہ القائل وقیل انہ یسقط الاحتجاج بہ کالاستثناء المجہول لان کل واحد منہما بیان انہ لم یدخل ہذا ہو المذہب الثانی والیہ ذہب الکرخی وعیسی بن ابان وہؤلاء قد فرطوا فی ہذا العام المخصوص البعض ویقولون لا یبقی العام قابلا للتمسک اصلا سواء کان المخصوص معلوما کما اذا قیل اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اہل الذمۃ او مجہولا کما اذا قیل اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا بعضہم وشبہوہ بالاستثناء فقط لانہم لم یراعوا جانب الصیغۃ بل اعتبروا المعنی فقط وہو عدم الدخول وانما شبہوہ بالاستثناء المجہول لانہ اذا کان دلیل الخصوص مجہولا فظاہر انہ کالمجہول وان کان معلوما فبالتعلیل یصیر مجہولا وان کان الاستثناء فی نفسہ مما لا یقبل التعلیل فصار کالبیع المضاف الی حر وعبد بثمن واحد تشبیہ لدلیل ہذا المذہب بمسألۃ فقہیۃ مذکورۃ فانہ اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان یقول بعتہما بالالف فالحر لا یدخل فی البیع فیکون استثناء فیبقی العبد بالحصۃ من الالف ابتداء فالحر لا یدخل ابتداء وہو باطل لجہالۃ الثمن

مبحث العام

بخلاف ما اذا فصّل الثمن بان يقول بعت هذا بخمس مائة وهذا بخمس مائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة
بجعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد
منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام بابقائه
قطعيا كما كان في تشبيهه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى جهة جانب
الاستثناء قط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد
الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر جهالته في تغيير ما قبله فصار
كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا
باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف مات احد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر
بحصته من الالف لان البيع بالحصة بقاء فكانه نسخ البيع في العبد الميت بعد انعقاده وهو جائز
وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا
يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام
قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المص عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظه فقال والعموم
اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما يكون
الصيغة والمعنى كلاهما عاما دالا على الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الفهم
منه والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولا بالاستيعاب ولا يتصور عكسه لان
اخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالتخصيص فذلك شيء آخر فالاول مثاله
رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة لكن في القلة من الثلثة الى العشرة
وفي الكثرة قيل من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار فخر الاسلام لانه لا يشترط
الاستيعاب في معنى العام بل يكفي بانتظام جمع من المسميات واما عند من يشترط الاستيعاب

مبحث العام

مبحث العام

والاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والآخر مثاله
قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن معناه
معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة ولكن يشترط في
اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء بواحد في قولك جاءني القوم
الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل تطيق
رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاء العشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن وما يحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني
انهما في اصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام
او الشرط او الخبر وما قيل ان الخصوص يكون في الاخبار فمنتقض لا يطرد ومن في ذوات من
يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي الاصل في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله ع من
قتل قتيلا فله سلبه وقد تستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه
والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل بقيا ما في الدار فالجواب درهم او دينار لا زيد او عمرو
وقد يستعمل في غيرها كما سياتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا اعتقوا تفريع
لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من بين عبيدي فهو حر وكلمة من
في نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشية ومن تحتمل البيان فان شاء الكل لا بد ان
يعتقوا جميعا عملا بعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه حيث اسند
المشية الى المخاطب فان له حينئذ ان يعتقهم الا واحدا عند ابي حنيفة لان كلمة من للعموم ومن
للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي واحد منهم غير معتق وكذا المشية صفة خاصة للمخاطب وقيل
كلمة من للتبعيض في كل من المثالين لكن في المثال الاول كل من العبد الشائي بعض مع

ـه قرن بالکسر پیوست وحریف در شجاعت وکشتی وجز آن ۱۲ منه

مبحث العام

قطع النظر عن غيره فيعتق الكل وفي المثال الثاني التعليق بمشيته بالكل فحقه فلا يستقيم
الا بتخصيص البعض ولكن يرد عليه ان شاء الكل على الترتيب فحينئذ يصدق على كل واحد انه شاء
عتقه حال كونه بعضا من بعد فتأمل فيه فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق تفريع لكون كلمة ما عامة لان المعنى حينئذ ان كان جميع ما في
بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وبعضه جارية فلم يوجد
الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله
فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسير ثانيا في ذلك وما يجيء بمعنى من مجازا
كقوله تعالى والسماء وما بناها ولم يتعرض المصنف لذلك في من وعلى ما ذكرت المقلتة يدخل في صفات من يعقل
ايضا تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة على
سبيل الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء
فتعمها اي تدخل على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لافادة الاضافة والمضاف اليه لا يكون
الا اسما فان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق بحيث تزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة
واحدة مرتين فلما كانت كلمة كل لعموم مدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه
مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت
طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان
ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي يصدق الاول ويكذب الثاني لان معنى الاول
كل فرد من الرمان مما يصح ان يؤكل وهو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان مما يؤكل وهو كذب
لان القشر لا يؤكل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما تزوجت امرأة
فهي طالق فمعناه كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصد يقع على عموم التزويجات ويثبت عموم

الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارًا او تزوج امرأة بعد امرأة لعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال ثبت في لفظ كل ضمنا لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد كما كان في لفظ كل فيصير جميع ما يصدق عليه بعده مجتمعة معًا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معًا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعًا والنفل معناه العطية الامام زائدًا على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معًا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين ذلك النفل لهو عمل بالحقيقة وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بالمجاز وهو ان يحمل بمعنى كل فاعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معًا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معًا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل تحتمل الخصوص وفي كلمة من يبطل النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معًا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق ودخل اولا ولم يوجد بل وجد الداخلون الاولون وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ اولا بخلاف كلمة كل والجميع فانه تغير بهما قوله اولا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول

مبحث العام

النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي صيغاً ذكر ما يكون عمومه عارضاً بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم اذ نفي الماهية او الفرد الغير المعين لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصاً فيه كما في لا رجل في الدار وقوله لا اله الا الله والا كان ظاهراً فيه ومحتملا للخصوص فالدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن قوله على بشر وقوله من شيء مفيد السلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب دالاً على سبيل الايجاب الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة اي اذا لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون سوداء او بيضاء او غير ذلك واذا قلت جاءني رجل يفهم منه مجيء واحد مبهم مجهول الوصف فليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي الدالة على الوحدة من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذي غر الشافعي رح في ظنها عامة وهو معنى قوله وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوهما بالاجماع فاخص انا منها الكافرة بالقياس عليها ونحن نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة ولا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص فلا لنا في هذا المقام

مبحث العام

بحث العام

ضابطتان احدٰیہما ان المطلق یجری علی اطلاقہ والثانیۃ ان المطلق ینصرف الی الفرد الکامل فالاول فی حق الاوصاف کالایمان والکفر والثانی فی حق الذات کالزمانۃ والعمی قال صاحب التلویح ان ہذا النزاع لفظی اذ لا یقول الشافعیؒ بتحریر رقبات فی الظہار وانما یقول بتحریر رقبۃ واحدۃ فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان تسمی ہذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفۃ عامۃ تعم ہذا بمنزلۃ الاستثناء مما سبق کانہ قال فی الاثبات تخص الا اذا کانت موصوفۃ بصفۃ عامۃ فانہا تعم لکل ما وجدت فیہ ہذہ الصفۃ وان کانت خاصۃ فی اخراج ما عداہا فہذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفہوم الصفۃ ہو الخصوص والتقیید بحسب الظاہر ولہذا لم تکن عامۃ اذا کانت تلک الصفۃ فی نفسہا خاصۃ کقولک واللہ لا اضرب الا رجلا ولدنی فان الوالد لا یکون الا واحدا ولکن ہذا الاصل اکثری لا کلی والا فقد تعم بدون الصفۃ کما فی قولہ تمرۃ خیر من جرادۃ وقولہ علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفۃ کما اذا قال ابدا لا تزوجن امرأۃ کوفیۃ یتزوج امرأۃ واحدۃ ومثل قولک لقیت رجلا عالما کقولہ واللہ لا اکلم احدا الا رجلا کوفیا مثال لعموم النکرۃ الموصوفۃ فان رجلا کان نکرۃ فی الاثبات خاصۃ برجل واحد لو لم یتکلم بقولہ کوفیا فیحنث ان تکلم رجلین فلما قال کوفیا عم جمیع رجال الکوفۃ فلا یحنث بتکلم کل من کان من رجال الکوفۃ وقولہ واللہ لا اقربکما الا یوما اقربکما فیہ مثال ثان لعموم النکرۃ الموصوفۃ وہو خطاب للامرأتیہ فان قولہ یوما نکرۃ موضوعۃ لیوم واحد فلو لم یصفہ بقولہ اقربکما فیہ لکان مولیا بعد قربان یوم واحد لان ہذا الایلاء مؤبد ولیس مؤقتا باربعۃ اشہر حتی ینقص الاشہر الاربعۃ بیوم ولما وصفہ بقولہ اقربکما فیہ لم یکن مولیا ابدا لان کل یوم یقربہما فیہ یکون مستثنی من الیمین بہذہ الصفۃ العامۃ فلا یحنث وکذا اذا قال ای عبیدی ضربک فہو حر فضربوہ انہم یعتقون مثال ثالث لکون النکرۃ عامۃ

مبحث العام

بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اى عبيدى ليس نكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن يشبه النكرة فى الابهام موصوف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم بعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اى عبيدى ضربته فهو حر باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يتخير المولى فى تعيين واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور ان فى الاول وصفه بالضاربية فيعم بعموم الصفة وفى الثانى قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى المخاطب دون اى فلا يعم ويصار الى اخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوى فليس شئى من المثالين من قبيل الوصف لان ايا موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوى ففى كل من المثالين حاصل لانه فى الاول وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية الا ترى ان فى قوله لا اتيك الا يوما اقربكما فيه وجد العموم مع ان يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا فينبغى ان يكون فى المفعول به كذلك واجيب بان الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتناول الزمان وقيل فى الفرق بينهما ان فى الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه للمولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغى له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيتخير فيه المولى بين واحد منهم وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم يعنى كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة فى صورة لا يستقيم التعريف العهدى وجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام وتابعوه او للاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه

بحث العام

علی ان العهد هو الاصل فی اللام فما دام یستقیم العهد لا یصار الی معنی آخر سواء کان عهدا خارجیا او ذهنیا کما ذهب الیه البعض وقیل عهدا خارجیا فقط فانه الاصل فی التعریف والعهد الذهنی فی المعنی کالنکرة فان لم یستقم العهد بان لم یکن ثمه افراد معهودة او لم یجر ذکره فیما سبق یحمل علی الجنس فیحتمل الادنی والکل علی حسب قابلیة المقام او علی الاستغراق فیستوعب الکل یقینا کما فی قوله تعالی ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا وعملوا الصلحت وقوله السارق والسارقة والزانیة والزانی وامثاله حتی یسقط اعتبار الجمعیة اذا دخلت علی الجمع عملا بالدلیلین تفریع علی قوله اوجبت العموم ای هذا المقدار اذا کان دخول اللام فی المفرد واما اذا کان علی الجمع فثمرة عمومه انه یسقط معنی الجمع فلا یکون اقله الثلث اذ لو بقی جمعا لم یظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فیجب ان یحمل علی الجنس لیکون ما دون الثلثة عملا بالجنس وما فوقه بالجمع فیحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا یتزوج النساء ولو کان معنی الجمع باقیا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالی لا یحل لک النساء من بعد وقوله تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیة فتکفی الصدقة بجنس الفقیر والمسکین وعند الشافعی رح لا بد ان یصرف الی الفقراء الثلثة والمساکین الثلثة عملا بالجمع هذا غایة ما قیل فی هذا المقام وفیه تأمل ثم انه لما ذکر افادة النکرة والمعرفة التعمیم اورد فی تقریبه بیان ما ورد من النکرة والمعرفة فی مقام واحد وان لم یکن ذلک من مباحث العام فقال والنکرة اذا اعیدت معرفة کانت الثانیة عین الاولی وهذا لا یتصور الا فی التعریف باللام او الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعیدت باللام کان فی ذلک اشارة الی ما سبق فیکون عینه کقوله تعالی انا ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول واذا اعیدت نکرة کانت الثانیة غیر الاولی لانها لو کانت عین الاولی لتعینت نوع تعین ولم تبق فیها نکارة والمقدر خلافه والمعرفة اذا اعیدت معرفة کانت الثانیة عین الاولی لان اللام یشیر الی المعهود

اي صحيح البخاري

مذكور فيما سبق ومثال ما تكون القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين وهو معنى قول ابن عباس رض مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر شعر اذا اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح ✽ فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح ✽ وقال فخر الاسلام عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيد اللاولى كما اذا قلنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف يدل عليه وهو باطل ولم يوجد لهذا مثال في النص وقد جعلوا في مثاله ما اذا اقر بالف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر يكون الثاني غير الاول ويلزمه الفان وينبغي ان يعلم ان هذا كله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التورية والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وامثال ذلك ثم بعد ذلك ذكر المصنف رح اقصى ما ينتهي اليه التخصيص في العام وكان ينبغي ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره عنها فقال وما ينتهي اليه الخصوص نوعان اي القدر الذي لا يتعدى الى ما تحته نوعان

النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به

بحث العام

بحث العام والمشترك

كالجموع المعرفة بلام الجنس فانهما لو خليا عن الواحد ايضا لغات اللفظ عن لوله كالمرأة والنساء
نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغة معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس وينتهي
تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلاثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال ونساء
منكرا مما لم يدخله لام الجنس وملحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط وانما ينتهي تخصيص هذا [illegible]
الى الثلاثة لان ادنى الجمع الثلاثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لغات اللفظ عن مقصوده
وقال بعض اصحاب الشافعي رح ومالك رح ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه
السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة محمول على المواريث والوصايا فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان
للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب الاخوان للام من الثلث الى السدس
كالاخوة الثلاثة والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت فهي تتبع الميراث تبعية النقل
للفرض فان اوصى لموالي فلان وله موليان او لاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل وعلى سنة
تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلاثة خلافا لابي يوسف رح
فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة
رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ثم لم يذكر المصنف رح الجواب
الثالث الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن
مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث
العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما تناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل

بحث المشترك

اراد بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط ومنها يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع او احتراز عن قول الشافعي رح انه على سبيل الشمول كما سياتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشئ فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان وقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتامل لاجل ترجح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تاملنا في القرء فوجدنا احدها بالصيغة ثلثة والثاني بكون اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع والانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا المجتمع ولا المنتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادى الراي وقد وضحت ذلك في التفسير الاحمدي وههنا لا يسعه المقام ولا عموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز ان يراد به المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد وهو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الاية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا انتم بشانه وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم

ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الوضع خصص اللفظ المعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما مضادة فاذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعده المؤول فقال واما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتاويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولا وانما عد من اقسام النظم وان حصل بالفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة وكان النص ورد بهذا وانما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مؤولا ايضا ولكنه من اقسام البيان والمراد بغالب الراي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القياس او نحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا حصل التاويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتامل في الصيغة وقد يكون بالتامل في السياق كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثلثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرف انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم المؤول وجوب العمل بما جاء في تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه وجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فاسم الكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته اي لا يحتاج الى الطلب والتامل كما في مقابلاتها ولانه

مبحث النص والمفسر

على الصيغة شيء آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا كله من قوله بصيغته لكن يشترط في هذا كون السامع من اهل اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم مما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا تعريف الشيء بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لان غايته انه يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناش من دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة فاذا قيل جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان نصا في الرؤية ظاهرا في مجيء القوم ولكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق اولا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان البعض اولى من البعض بحيث يوجد الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تاويل كائن في معنى المجاز وهذا التاويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة يحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقال على احتمال تاويل وتخصيص كما ذكره غيره فان احتمال هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه اولى بان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع كفعل النبي عليه السلام او بقوله فصار مفسرا او بايراد الله تعالى كلمة زائدة ينسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي

وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعديته بعن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي احكم المراد به حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بشيء وانما ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال الاحتمال التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان مثل هؤلاء فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوا البيع به فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك واحل الله البيع وحرم الربوا ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سياتي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس مثال المفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم لكنه يحتمل التخصيص اي سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوص البعض ويحتمل التاويل بان سجدوا متفرقين او مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا يبقى احتمال كونهم متخالفين او متصففين لانه لا يضر في بيان التعظيم على انا لا ندعي انه مفسر من جميع الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس من قبيل التخصيص ولا مضر لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع او مبني على التغليب وكذا

مبحث المحكم

مبحث المحكم

لا يقال انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي ان يكون مثالا للمحكم لان حاصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم مثال المحكم لانه نص في مضمونه فلم يحتمل التاويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات ولما لم يكن هذا من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا ان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت او تابيد ثبت نصا وظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة في الظنية والقطعية لان كلها قطعية وانما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز التعدي عن الاربعة لانه سيق للعدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقتصر عليها وقيل الاول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فترجح النص ويحمل الثاني عليه ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء كان او قضاء وفي ثاني

او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فيؤدي به ما شاء من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي رحمه الله لم يتنبه بهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم كذا في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع ثم ان المصنف ذكر مثال التعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا عن المساحة لان قوله الى شهر متعلق بقوله تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصلح معارضا له فكانه اراد ان هذا الكلام دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في مقابلاتها فقال اما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم لكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشؤه الصيغة لكان خفاؤه ازيد ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا من هؤلاء مترتب في الخفاء ترتب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيأة ثم في قوله بعارض غير الصيغة مساحة والاظهر ان يقول العارض من غير الصيغة

بحث المشترك والخفي

بحث الخفي والمشكل

كما في عبارة شمس الائمة الحلواني في قوله الا ينال الا بالطلب ليس قيدا احترازيا بل بيان للواقع وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد اي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قط كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم محرز خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذي هو غير قاصد للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل زيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على كل حال لقوله ع من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه ع لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل في اشكاله اي الكلام المشتبه في امثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغيير لباسه وهيأته ففيه زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر بل الطلب ثم التامل على ما قال وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل اولا هو اعتقاد الحقية فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي انه لاي معان يستعمل هذا اللفظ ثم التامل فيه بانه اي معنى اريد بها من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم

بحث المشكل والمجمل

انى شئتم فان كلمة انى مشكلة تجيئ تارة بمعنى من اين كما فى قوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق الآتى كل يوم وتارة بمعنى كيف كما فى قوله تعالى انى يكون لى غلام اى كيف يكون لى غلام فاشتبه ههنا انه باى معنى هو فان كان بمعنى اين يكون المعنى من اى مكان شئتم قبلا او دبرا فتحل اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف فيكون المعنى باية كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا فى لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها وهذه اللواطة هى المقيسة على الوطى فى حالة الحيض بعلة الاذى وهى التى من الرجال لان حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك فى التفسير الاحمدى ثم مثل هذا المشكل يمكن ان يدخل فى المشترك الذى رجح احد معانيه بالتاويل فصار مؤولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة فى وصف اوانى الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا تكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهى الشفافة وذميمة وهى السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهى البياض وذميمة وهى عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان اوانى الجنة فى صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعانى عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح فى المشترك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل للمشترك والخفى والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفى

بحث المجمل

يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه قد يحتاج الى ثلثة طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التأمل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جماعة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يرجى طلبه ولا تعلم حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بافعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان هذه الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تاملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد ان كان مجملا وكذا الزكوة معناها في اللغة النماء وذلك غير مراد فبينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا القياس او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف لاجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما بقي سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان

بحث المتشابه

شاملا وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين
لنا ابواب الربوا ولهذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلا
فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع اثره وانقضى
اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل
يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق
النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي
مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين ايضا يعلمون تاويله
ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا
يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع
المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض
الراسخون بدون الواو ولقراءة البعض ويقول الراسخون وعند الشافعي لا يوقف على قوله الا الله وقوله
والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون
في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال يعلم الراسخون تاويله يريدون يعلمون تاويله الظني
ومن قال لا يعلم الراسخون تاويله يريدون انه لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد
عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على مذهبكم قلت الابتلاء بالوقف والتسليم
لان الناس على ضربين ضرب يشتغلون بالجهل فابتلاؤهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل وضرب هم
علماء فابتلاؤهم ان لا يتفكروا في متشابهات القرآن ومستودعات اسراره فانها سر من الله ورسوله
لا يعلمها احد غيره ولان ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه فهوى الجاهل ترك
التحصيل والخوض فيبتلى به وهوى العالم اطلاع كل شيء فيبتلى بتركه ثم المتشابه على نوعين

بحث الحقيقة والمجاز

نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات فی اوائل السور مثل الم حم فانها تقطع كل كلمة منها عن الاخر فی التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع فی كلام العرب لمعنی الا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم مراد الله تعالی لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالی يد الله ووجه الله والرحمن علی العرش استوی ووجوه يومئذ ناضرة الی ربها ناظرة وامثاله ويسمی هذه آيات الصفات وقد طولنا الكلام فی تحقيقها وتاويلها فی التفسير الاحمدی فليطالع ثمه فلما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثانی شرع فی بيان اقسام التقسيم الثالث فقال اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيينه للمعنی بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوی وان كان من الشارع فوضع شرعی وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفی خاص والا فوضع عرفی عام والمعتبر فی الحقيقة هو الوضع بشیء من الاوضاع المذكورة وفی المجاز عدمه فيهما فی الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بهما المعانی والاستعمال اما مجازا او علی انه من خطاء العوام وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة تجتمع مع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالی يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالی ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما ای اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنی الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض فی السماء مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد علی انه سياتی ذكرها فی آخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل

مبحث الحقيقة والمجاز

قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد او الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤول اليه ولازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك كالالف واللام في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم او كون المجاز مانعا عنه وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة لا يقال ان المقتضي واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام الاستدلال فالضرورة ثمه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان

ضروريا لكانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها ولهذا قالوا ان الانصاف ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع بمعنى ان السامع لابد له ان يصرف والا الى الحقيقة فاذا لم يستقم حمله عليها فحينئذ يصرفه الى المجاز ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر عاما فيما يحله اى لاجل ان المجاز يكون عاما جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر عن الرسول عليه السلام وهو قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في كل ما يحل الصاع ويجاوره لان الحقيقة ليست بمرادة اتفاقا اذ نفس الصاع الذي يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين في الشريعة فلابد ان يكون مجازا عما يحله فالشافعي يقدر لفظ الطعام فقط اى لا تبيعوا الطعام الحال في الصاع بالطعام الحال في الصاعين لان المجاز لا يكون الا خاصا ونحن نقدر كل ما يحل اى لا تبيعوا الشئ المقدر بالصاع بالشئ المقدر بالصاعين سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعي لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا يحرم التفاضل في الجص والنورة لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفى عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفى عنه يقال للاب اب ولا يصح ان يقال انه ليس باب بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح ان يقال عليه انه اسد ولا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام اى ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار

لا يزاحم الاصل فيكون العقد لما ينعقد دون العزم اى يكون العقد المذكور فى قوله تعـ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيها الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعى رح فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكر هذه المسألة فى الموضعين فقال فى سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال فى سورة المائدة عوضه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فالشافعى رح يقول بان قوله بما عقدتم الايمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فى المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة فى البقرة فيكون الاثم والكفارة فى كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز فى قوله تعـ بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على ان الكفارة فى المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم فى البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فيها مطلقة فتصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم فى الغموس والمنعقدة جميعا هذا هو غاية التحرير فى هذا المقام وسيجئ هذا فى بحث المعارضة ايضا ان شاء الله تعالى والنكاح للوطى دون العقد اى يكون النكاح المذكور فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء محمولا على الوطى دون العقد فيشمل الوطى الحلال والحرام والوطى بملك اليمين ايضا لان النكاح فى الاصل الضم وهو انما يكون بالوطى والعقد انما سمى نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة

بحث الحقيقة والمجاز

النكاح الوطي وفي العقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فالشافعي رح حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن نحمله على حقيقته اللغوية فيثبت حرمة المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق اي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان تقول لا تقتل الاسد تريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد صححه الشافعي رح حيث يمكن الجمع بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سياتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما او بحسب التناول الظاهري لشبهة من غير الارادة كما سياتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستقلالهما فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف في الاستعمال والمصنف رح اورد في ذلك تمثيلا لتشبيه المعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان نقول كما استحال ان يلبس الثوب الواحد اللابسان احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه انه لبسه بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول ان لبسه انما ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب

بحث الحقيقة والمجاز

بحث الحقيقة والمجاز

حتى يفتكه الراهن ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا ازاله عاد حق المالك
الى اصله ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم
شرع المصنف في تفريعات هذه المسألة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي
واذا كان له معتق واحد يستحق النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بالواسطة
والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق
ومعتق جميعا تبطل الوصية ما لم يتبين احدهما دفعا للاشتراك وان لم يكن له معتق بكسر التاء بل
معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسألة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان الموالي
حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف
الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع في الوصية اثنان فيكون نصف الباقي
من الثلث مردودا الى ورثة الموصي لا يكون لمعتق المعتق شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة
فحينئذ يستحق معتق المعتق ما اوصى به ولا يحد غير الخمر بالخمر تفريع ثان وعطف على قوله ان الوصية يعني
لا يحد غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر
من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها من غير ان
يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ما لا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد
وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب
المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا يأخذ حكمها والشافعي يسمي كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل و
هو يعم الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى احد لابناء
زيد وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيه ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة
في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجمع مع الحقيقة وقالا يدخل بنو الابناء ايضا لان اللفظ يطلق

بحث الحقيقة والمجاز

عليهم فيبينا ولهم باعتبار الظاهر ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على قوله تفريع رابع وذلك لان لامستم حقيقة في المس باليد ومجاز في الجماع فالشافعي رحمه الله يقول ان كليهما مراد ههنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان كان المس باليد فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان المس بالجماع فالتيمم فيه لاجل الجنابة فيحل تيمم الجنب بهذه الآية ونحن نقول ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون المس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما هو خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله لان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اي المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول والمعنى المجازي في المثال الاخير مرادا فلم يبق المعنى الآخر اعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على ما حررناه ولما فرغ عن التفريعات شرع في رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة فقال وفي الاستيمان على الابناء والموالي تدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره ان يقال اذا استامن الحربي من الامام وقال آمنونا على ابنائنا وموالينا يدخل في الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان الابناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما تدخل الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه يدخل في الارادة بالذات انما هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهر الابناء الابناء في قوله تعالى يا بني آدم وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما اذا استامن على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول

عه قيل الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت حقيقة ١٢ منه

بظاهر الاسم للاجداد والجدات فاجاب المص عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات

حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني ان هذا التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية المذكور فيليق بابناء الابناء وموالي الموالي لانهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعاً دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعاً للآباء والامهات في اطلاق اللفظ ولكنهم اصول في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ وانما تسري الكتابة الى الابوين فيما اذا اشترى المكاتب اباه لا لانه دخول بالتبعية لانه ليس هنا لفظ يدخل فيه بل تحقيقاً للصلة والاحسان فان الحر اذا اشترى اباه يكون حراً عليه بحق الابوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتباً عليه لتتحقق صلة كل واحد على حسب حاله واما حرمة نكاح الجدات في قوله حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او دلالة النص او جعل الامهات بمعنى الاصول ثمه للاحتياط

بحث الحقيقة والمجاز

وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافياً او متنعلاً فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سوال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافياً ومجازه ان يكون متنعلاً وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضاً ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك ومجازه ان يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعاً وكذا على الدخول حافياً او متنعلاً في قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول و نسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافياً او متنعلاً فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافياً او متنعلاً ماشياً او راكباً وان وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تعلق ويراد من قوله

بحث الحقيقة والمجاز

في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم
المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار
سكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلا عن السكونة يحنث ايضا الا ان لفظ السكنى اعم من ان
يكون تحقيقا او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب
سوال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار
ومجاز في الليل ثم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا العتق العبد فاجاب بانه
انما يحنث في هذا المثال لقدومه ليلا ونهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام اي الوقت معنى مجازي
شامل للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك
بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لابد ههنا من بيان ضابطة
يعرف بها انه في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتدا
يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت
المطلق لانه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب
المضاف اليه او العامل فالضابطة انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد
باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت وان كان
احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر
هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وانما اريد النذر واليمين فيما اذا قال لله علي صوم
رجب جواب سوال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين
او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين
معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم بفواته القضاء للنذر والكفارة

اليمين ولهذا قيل انه ينبغي ان يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في حيوته بخلاف ما اذا كان رجبًا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة ومحمد رح بخلاف ابي يوسف فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني فان لم ينو شيئًا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينًا بالاتفاق والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فاجاب المص بانه انما اريد النذر واليمين جميعًا في هذه الصورة لانه نذر بصيغته يمين بموجبه وتحريران قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبًا والترك حرامًا فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على نفسه فسمي ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبًا للكلام لا مرادًا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبًا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا الى النية وقيل ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله علي صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر به توضيحا وتاييدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للتملك ولكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ولا فين الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المص عن التفريعات

بحث الحقيقة والمجاز

شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصنف عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء فنشر على غير ترتيب اللف فان الاول مثال للاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر يتصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرب يسمى كل ما علاك واظلك سماء والمطر نزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال في الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثاني او مسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فان المسبب يتصل بالسبب ويجاوره صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كالملك يتصل بالشراء وملك المتعة

بحث الحقيقة والمجاز

قمر الاقمار شرح نور الانوار

بحث الحقيقة والمجاز

يصلح بملك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اي العلاقة في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه بائنا كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المصنف تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال الصوري ليبتني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال والاول على نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان تذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم وتراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاء الافتقار من الطرفين والاصل في الاستعارة ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة تفريع لاستعارة العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك والاصل في الملك ان يشترط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال اردت باحدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لصحة الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء ولكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية هكذا قالوا واعترض عليه بان في الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون

قمر الاقمار

نور الانوار

بحث الحقيقة والمجاز

بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني اتصال السبب بالمسبب المراد بالسبب ما لا يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح ما يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معاني العلل لكن تتخلل بينه وبين الحكم علة يضاف اليها كما سياتي كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطي بعده الا بالنكاح وهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فيثبت به ملك رقبتها وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد به انت طالق او يقول بعت نفسي منك ويريد به النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد انت حرة وان يقول نكحتك ويريد بعتك لان المسبب محتاج الى السبب من حيث الثبوت والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة وحل الوطي انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجيء الاتصال من الجانبين ثم قال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما يبتني على السراية واللزوم وفيه خلاف في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا تشابه بينهما اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق

انما هو سبب لازالة ملك المتعة التي كانت على وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح واجيب بانه يكفي في هذا كونه سببا في الجملة لا كونه سببا على جهة مخصوص به ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع ان يبين انه في اي موضع تترك الحقيقة وفي اي موضع تترك المجاز فقال و اذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن حصوله الا ان الناس تركوه كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة مثال للمتعذرة اذ اكل النخلة نفسها متعذر فيراد المجاز وهو ثمرها فان لم تكن الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين وما لا يكون اكله لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال المهجورة لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد به الدخول المعروف لو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور عادة ثم مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في الصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعني ان وكل احد رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يقيد بزمان

بحث الحقيقة والمجاز

صباه عطف على قوله نيصرف تفريع ثان له لان هجران الصبي مهجور شرعا قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يبجل عالمينا فليس منا فيصرف الى المجاز اي لا يكلم هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر ومهاجرة المومن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد نفضي الى ثلثة معاص لانا نقول المعتبر في هذا الباب هو القصد وهذه الثلثة انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر وانما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا يكلم صبيا بالتنكير تقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف ح وهو داع الى الحلف لانه قد يكون سفيها يجب الاحتراز عنه فيصار الى

بحث الحقيقة والمجاز

الاصل وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارف فهي اولى عند ابي حنيفة رح خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا في الفهم من اللفظ فح الحقيقة اولى عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية

كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من الخبز او منها بان يراد باطنها وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايض ولكن لما كان جنسا آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي مستعملة كما هو عادة اهل البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من غرف او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف او بهما وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا قيل من ماء الفرات فانه يحنث

بحث الحقيقة والمجاز

بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو فان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل آخر وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة رحمه الله وصاحبيه رح مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف الحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا شك في الخلف ان يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض وهذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي قوله هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن هذا ابني مرادا به البنوة فشرط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل في تقريره ان هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لانه يبقى اللفظ والخلف على حالهما عليه بخلاف الثاني فانه يتبدل الاصل بالاصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن حكمه مرادا به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل لعارض حتى يصار الى المجاز فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع له اولا للمعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فانه ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه في الحكم وللحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية اليه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا

لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا لان ابا حنيفة قال في قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه بحسب العربية صحيح ايضا بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه صحيح معنى ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر مني ابني لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابني صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب دائما وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وكان امكان المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق لا يقال فينبغي ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اي زيد كالاسد واما قوله رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال قصدا وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد

بحث الحقيقة والمجاز

وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة **كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه** حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت المرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه استحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا تقع بينه وبينها النكاح ولا طلاق فاذا لم يكن مجازا عن

فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدا فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي
بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب
التفريق كما في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله المشار اليه حال
من قوله معروفة النسب يعني لابد ان تكون معروفة النسب في حين كونها موجودة مشارا اليها او ان تكون
اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه
يثبت نسبها منه فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وقوله المشار اليه فتوهم ساقط وقيل
الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر
اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول ثم شرع المصنف رح بعد ذلك في بيان
قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر
بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله ع
واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه
الاول فان قال احد لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم
نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة
وفي حكمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا او خاصا وكذا قوله لا اضع قدمي في دار فلان على ما مر
وبدلالة اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا
موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او لمعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد
فيه ذلك المعنى زائدا ويسمى هذا مشككا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون لبعض الافراد فيه زيادة
او نقصانا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي
حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا

بحث الحقيقة والمجاز

بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف
لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك
في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لاجل ماخذ اللفظ لان باعتباره لا يسمى في العرف
بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع
الوجوه يدا او رقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدا وكان
ناقصا في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحالف باكل الفاكهة اي عكس المذكور من المثالين
ما اذا حلف لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائدا
على ما يقع به قوام البدن فهو موضوع لنقصان في العنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة
ان يكون به قوام البدن ويكفي بها في بعض الامصار للغذاء فلا يدخل في الناقص واما ادخال الطرار
في السارق وان كان فيه كمال ليس في السارق فلان ذلك الكمال في الزيادة ليس معتبرا لمعنى الاصل
بل يحكم الحكم من قبيل دلالة النص فيشتمله كاشتمال اف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف
زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومضر له وعندهما يحنث بذلك كله لانها من اعز الفواكه هذا
اذا لم ينو واما اذا نوى ذلك يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي بسبب سوق الكلام لقرينة
لفظية لحقت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا حتى لا يكون
توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان
هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ
مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث ترك
حقيقة المشية وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة
معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ الاعلى العموم حقيقة

بحث الحقيقة والمجاز

عـه نقل هذا القول صاحب التحقيق ١٢ منه رح

بحث الحقيقة والمجاز

كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان تطلق في كل ما خرجت لكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء كان معه او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث في المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان يحمل على المجاز كقوله انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان كثيرا ما يقع العمل منافي وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي ثواب الاعمال وحكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب والاخروي مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي رح فلا يجوز ان يراد الدنيوي ايضا اما عنده رح فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا في الوضوء على ما قال الشافعي رح واما في سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب فاذا خلت عن الثواب بدون النية فات الجواز ايضا بهذه الوتيرة لا بان النص دال على فوت الجواز وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الاخرة اعني المأثم مرفوع واما في الدنيا فحكمه باق في حقوق العباد

عـه مولانا عبد السلام الاعظمي عفي عنه

البتة وكذا في فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالتكلم خطاء فلا يصح تمسك الشافعي في بقاء الصلوة والصوم فتم الآن بيان المواضع الخمسة على استقراء الكرخي وفيه كلام كما لا يخفى

والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض جملة مستبدأة تتمة لقوله وبدلالة محل الكلام حتى يهار دالرحم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها حقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما تقرر وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاستواء جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف منشؤه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بذيلهما بحث حروف المعاني فقال وتتصل بما ذكرنا حروف المعاني اي تتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا البحث صاحب المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب وما فعله المصنف تباعا للجمهور اولى ولكن اطلاق الحروف على ما ذكر ههنا تغليب لان كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف

بحث حروف المعاني

بحث حروف العطف

اكثرها وقوعا قدمها وقال فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه وبه وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا يتعرض المقارنة كما زعمه بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءاك معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعي رح قوله ع نبدأ بما بدأ الله في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم النبي ع منه الترتيب وقوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول ان النبي عليه السلام فهم الترتيب من وحي غير متلو وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح وعن الثاني انه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق

جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابي حنيفة رح تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثاني والثالث وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها

فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة رح لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجئ من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم يكن كذلك لقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل الثاني والثالث وعندهما موجب الكلام الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كله بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة

وقد مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث وهذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول على آخره فيقع جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله وهو ان يقال اذا نجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلمائنا الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة ههنا ففهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في هذه المسألة انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت الولاية لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللساني لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا مدخل للواو فيه وعند الشافعي رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب سؤال آخر على علمائنا رح وهو انه اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الواو للترتيب والاصح نكاحها فاجاب بان في هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب ايضا لم يجئ من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى اولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان تتوقف نكاح

مبحث حروف العطف

الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يتكلم بعتقها ويقول في هذه وهذا كله اذا قبل فضولي آخر من جانب الخ وح لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح وقيل اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فان اجاز الزوج جاز وان اجازهما معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجل اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين متعاقبا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطرادي للاول فاجاب بان في هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء اذا تأخرا في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليهما لانهما مغيران فكذلك ههنا نكاح الاخت الاخيرة يغير اوله لما اذ يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزويج الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على آخره فلا جرم يقترنان في الزمان وقد تكون الواو للحال هذا بيان المجاز في

بحث حروف العطف

معنی الواو وكما ان كونها للعطف كان بيان الحقيقة كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر حتى لا يعتق

الا بالاداء فالواو فی قوله وانت حر ليست للعطف اذ لا يحسن عطف الخبر علی الانشاء فيحمل علی

الحال ثم الحال يكون شرطا وقيدا للعامل فينبغی ان يتوقف العتق علی اداء الالف ويرد عليه

ان الحال هو قوله وانت حر لا قوله اد الی الفا فينبغی ان يكون الاداء موقوفا علی العتق لا العتق

موقوفا علی الاداء واجيب بانه من باب القلب ای كن حرا وانت مؤد للالف وبانه من قبيل

الحال المقدرة ای اد الی الفا حال كونك مقدرا ان الحرية فی حال الاداء فيكون الحرية موقوفة

عليه وبان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل اد الی الفا فتصير حرا وبان الحرية حال

الاداء والحال وصف فی المعنی والوصف لا يتقدم علی الموصوف فالحرية لا تتقدم علی الاداء

وقد تكون لعطف الجملة هذا يصلح ان تكون علی الحقيقة وانما اخرها عن بيان الحال التی هی مجاز

ليتفرع عليه المثال المختلف فيه علی ما سياتی ويحتمل ان تكون للمجاز لان اصل العطف هو المشاركة

فی الحكم لم يوجد ههنا وانما هی فی مجرد الثبوت والوقوع فلا تجب المشاركة فی الخبر كقوله هذه طالق

ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا يفتقر احدهما الی الاخری

والعطف ليس الا لمجرد سياقة الكلام وكذا فی قولها طلقنی ولك الف درهم حتى اذا طلقها لا يجب شئ

للزوج عليها عند ابی حنيفة لان قولها ولك الف معطوف علی ما سبق وليس للحال حتى يكون شرطا

لان اصل الطلاق ان يكون بلا مال لانه ان ذكر المال يسمى خلعا ويصير يمينا من جانبه وليس ايضا

من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها فائدة فكان لغوا وفيه تامل وقالا انها للحال فيصير شرطا

وبدلا فيجب الالف يعنی ان عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال

والحال فی معنی الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقنی والحال ان لك الفا علی فلما قال

طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان معاوضة فی معنی الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق

سه اي مولانا عبد الحليم رح ١٢ منه

بحث حروف العطف

بائنا والفاء للوصل والتعقيب اي الكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا له بلا مهلة
فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك
اذ لو لم يكن الزمان فاصلا اصلا كان مقارنا تستعمل فيه كلمة مع واطلاق التراخي ههنا بالمعنى
اللغوي لا الاصطلاحي الذي كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت
احدهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد
الشرط وتستعمل في احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء للتعقيب والاحكام تعقب العلل
وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا
وقال الآخر فهو حر يكون قبولا للبيع اي قبلت فحررت لانه رتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه
الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون
اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق
بالشك وقد تدخل على العلل اذا كانت مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم
فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وان لم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء
عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء ونظيره ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان
الغوث وان كان آنيا لكن فرحته دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة ولاحقا عنها
فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا مما شرطه فخر الاسلام احتياطا لمعنى التعقيب وذكر
صاحب التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها متأخرا
عن المعلول فيتحقق معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله اد الي الفا فانت حر اي اد الي الفا
لانك حر فيعتق في الحال فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده

ثم فيكم بم المجاز في المجاز فان جعل الفاء بمعنى الواو مجاز ثم جعل الواو للحال مجاز ايضا فهو غير جائز قمر الاقمار

عه مولانا عبد العلي رح ١٢ منه

الى مدة فلا يتوقف على اداء الالف بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيصير جوابا للامر وتتوقف الحرية على الاداء وتحقق
معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكلمة ان
انما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة اما اذا كانت مقدرة فلا
تجعلها بمعنى المستقبل فلا يقال اتني اكرمتك وانت مكرم وتستعار بمعنى الواو في قوله على
درهم فدرهم حتى لزمه درهمان بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله
فدرهم لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم عين
لا يتصور فيه التعقيب الا بسبب الوجوب في الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم
الاول حتى يكون وجوب هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان وقال
الشافعي لما لم تستقم معنى الفاء جعل تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي

بحث حروف العطف

بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق
وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي في التكلم والحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة
لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم
متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ
موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة
هذا الخلاف بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق
وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا
اخر الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق

الاول به ووقع الثاني ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون معلقا به ثم لما سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان نكحها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق حينئذ بالتعليق السابق فلا يقال اذا كان التراخي في التكلم بقي قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع لانا نقول يضمر المبتدأ بدلالة العطف لانه ضروري فكانه قال ثم انت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا تتعلق جميعا وتنزلن على الترتيب لان الوصل في التكلم متحقق عندهما والفصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولكن في وقت الوقوع تنزلن على الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول وبانت به فلا يقع الثاني والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء يقع الاول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا هكذا قيل وفي قوله عم فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير بيان لمجاز كلمة ثم بعد بيان حقيقتها وجواب سوال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فاتيان الخير كناية عن الحنث وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب المصنف رح ان لفظ ثم في هذا الحديث استعير بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يحمل ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني الكفارة والحنث من غير تقديم احدهما على الآخر ثم يفهم الترتيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى في ثم العكس لان

بحث حروف العطف

تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك اى تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود ما بعده لا انه خطاء في الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجئ لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه وعدمه فاذا زدت عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجئ عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان جاء في النفي بان يقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف في النحو فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار اما في الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسألة الطلاق اراد ان يضرب عن الواحدة الى الاثنتين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لاجرم يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله على الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول يلزمه في هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول انه اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب وتدارك الغلط فيعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية الى العمل بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اى دفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فلما توهم ان عمرا ايضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك

بحث حروف العطف

لكن عمراً وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعاً غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستانف يعني ان لكن وان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام منتظماً مرتبطاً ونعني بالاتساق ان يكون لكن موصولاً بالكلام السابق ولا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون النفي راجعاً الى شيء والاثبات الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفاً مبتدأ لا معطوفاً ولما كان امثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفي فعل واثباته بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى اولا لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله ولم يبق له وجه صحة ثم لما قال بعده ولكن اجيزه بمائة وخمسين لزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فيما قصد اولا الكلام آخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعاً الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفي فعل واثباته بعينه واو لاحد المذكورين في قوله هذا حر او هذا كقوله احدهما حر وهذا اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو ليس ببعيد لان الشك ليس معنى مقصوداً للمتكلم قصد تفهيمه للمخاطب وانما يلزم الشك من محل الكلام فهو الخبر المجهول ولهذا لزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له

لفظ الشك في هذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان يعني ان قوله هذا حر او هذا
انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا
عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان هو ذا جهتين فاوجب
التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء ثم بعد ذلك بان لم يقع العتق في ايهما شاء يعين ان
هذا كان مرادا اي على احتمال ان يكون هذا التعيين بيانا للخبر المجهول الصادر عنه من حيث
كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه اي كما ان المبين ذو جهتين فكذلك
البيان ذو جهتين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن في وقت البيان فيشترط له صلاحية
المحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح له فاذا مات احد العبدين قبل البيان ويقول
انه كان مرادا لم يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعيين الحي للعتق واظهار من وجه
للخبر المجهول السابق فلهذا يجبر عليه من جانب القاضي ولا ففي الانشاء لا يجبر القاضي
باي يعتق عبده البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية قد اعتبرت في كل من المبين و
البيان بوجهين مختلفين احتياطا ففي المبين من حيث قبوله التخيير والبيان وفي البيان
من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين الميت لا يصح للتهمة وان بين عبدا
قيمته اكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة واذا دخلت في الوكالة يصح بان
يقول وكلت هذا او هذا فايهما تصرف صح ولا يشترط اجتماعهما لانه وفي موضع الانشاء التخيير والتوكيل
انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح الترديد فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او
بالفين او آجرت هذا او هذا او آجرت هذا بالف او بالفين لبقاء المعقود عليه او المعقود به مجهولا مع
عدم تعيين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلثة متعلق بالبيع والاجارة
اي لا يصح البيع والاجارة قط الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار

في التعيين للبائع او للمشتري وللآجر او للمستاجر ويكون الخيار واقعا في اثنين او ثلثة من المبيع

والثمن وفي الاجرة والدار لا ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع

زائد لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة لتعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا له

بخيار الشرط وعند زفر والشافعي لا يصح قياسا للجهالة وفي المهر كذلك عندهما ان يصح التخيير في

النقدين يجب الاقل يعني اذا دخل او في المهر بان يقول تزوجت على هذا او هذا فايهما اعطاها صح عندهما

ولكن اشترط ان يصح التخيير بين الشيئين بان يكون كل منهما دائرا بين النفع والضرر لاختلاف الجنس

او الصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة او يقول

على هذا العبد او هذا العبد فان كلا منهما مشتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء

وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك

على الف درهم او الفي درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج في هذا الاختيار بل لغو فيعطي

الاقل البتة ولم يصح التخيير نفعها في قبول الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال في النكاح ليس امرا اصليا حتى

تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد وهذا

يجب عندهما العبد الاقل قيمة بكذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل من هذه المسائل لانه هو

الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند صلوحيته للتسمية ولم يوجد ولكن في رواية الف

الحالة والالفين نسيئة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج

ليعطيها ايهما شاء وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني ان في كل كفارة تردد فيها

بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم

او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الرأس من عذر من قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكما في

كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام

مبحث حروف العطف

ص اي بالمثل ذوا عدل منكم هديا حال من جزاء بالغ الكعبة فيذبح بالحرام او كفارة عطف على جزاء طعام مساكين عطف بيان او عدل ذلك صياما اي ما ساواه

كتبه مولانا عبد العلي

مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن
الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض منهم العراقيون
والمعتزلة فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى
الكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل يعاقب على الجميع قلنا انه خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر
ثم بعد الفراغ عن حقيقة كلمة او شرع في مجازها فقال وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا التخيير عند مالك
وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد نقل للمحاربين الساعين
الفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي
عن الارض بطريق الترديد بكلمة او فمالك يقول انها على حالها فيتخير الامام بينها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن
كلام وشروع في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل
فقط والقتل واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فيقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية
الاربع ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على
حسب الجناية فغلظها بالغلظة وخفتها بالخفة ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي بغلظ الجناية خفتها
او بالعكس فكان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا قطعت المحاربة بقتل
النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق
وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي ﷺ انه وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء ناس
يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل ع يا محمد فيهم ان من قتل واخذ المال
صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة
نفي من الارض ولكن حمل ابو حنيفة قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة

مبحث حروف المعاني

لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار فالاربعة ان شاء
قطع ثم قتل وصلب وان شاء قتل وصلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى
كلتا الجهتين فيه فالمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن وجه
الارض بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في مثال آخر لمجازيها على مذهب ابي حنيفة خاصة فقال وقال

اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لان
حقيقة كلمة او ان تردد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل
حتى يتعين المتكلم بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام
وقيل ان هذا اذا لم ينو فان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك لكن على
احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل المجاز
يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبدين بان يردد بين العبدين ويقول هذا
حر او هذا فيجبره القاضي على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبره عليه والعمل بالمحتمل اولى من
الاهدار لان كلام العاقل البالغ يصحح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فجعل ما وضع لحقيقته مجازا
عما يحتمله ان استحالت حقيقته فيجري على اصله المذكور في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني يجعله مجازا عما يحتمله
بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم فيجريان ايضا على اصلهما في ذلك
المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمه ثم ذكر مجازا آخر لها فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف
لا عينها يعني كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك تكون
بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول واو تدل على انفراد كل منهما عن الآخر فلا يكون عينها
وذلك اي كونها مستعارة بمعنى الواو اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة لانهما قرينتان لهذا
المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث

مبحث حروف العطف

الا مرة مثال لو قوعها فی موضع النفی والظاہر ان قولہ حتی اذا کلم تفریع لکونہا بمعنی الواو وقولہ
ولو کلمہا تفریع لعدم کونہا عین الواو یعنی اذا کانت بمعنی الواو فیعم الحنث بتکلم احدہما ایہما کان
اذ لو لم تکن بمعنی الواو لم یحنث الا بتکلم احدہما فاذا تکلم باحدہما ارتفع الیمین وحنث بہ ثم بتکلم الآخر لم یتعلق
حکم الحنث واذا لم تکن عین الواو فلو کلمہا جمیعا لم یحنث الا مرة ولم یجب علیہ الا کفارة یمین واحدة
اذ ہتک حرمة اسم اللہ تعالی لم یوجد الا مرة واحدة ولو کانت عین الواو لصار بمنزلة الیمینین فیجب الکفارة
لکل واحد منہما علیحدة وقیل التفریع علی العکس یعنی ان قولہ حتی اذا کلم احدہما یحنث تفریع علی عدم
کونہا عین الواو لانہا لو کانت عین الواو لم یحنث الا بتکلم المجموع من حیث المجموع فیتوقف الحنث
علی ان یتکلم بکلیہما فلا یحنث بمجرد تکلم احدہما فاذا لم تکن عین الواو یحنث بتکلم ایہما کان وان قولہ
ولو کلمہما لم یحنث الا مرة واحدة تفریع علی کونہا بمعنی الواو اذ لو تکلم فی ہذا المقام بالواو لم یحنث الا مرة
ولم تجب الا کفارة واحدة وان کلمہما جمیعا فکذا لک وو لو حلف لا یکلم احدا الا فلانا او فلانا فلہ ان
یکلمہما مثال لو قوعہا فی موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفریع فی قولہ
ان یکلمہما تفریع علی کونہا بمعنی الواو اذ لو تکلم ہہنا بالواو لجاز لہ التکلم بہما فکذا فی او ولو لم تکن بمعنی الواو
لا یکون لہ التکلم الا مع واحد فاذا تکلم احدہما انحلت الیمین ثم اذا تکلم بالآخر تجب الکفارة ولم یذکر ہہنا تفریع عدم
کونہا عین الواو وقیل تظہر ثمرتہ فی قولہ جالس الفقہاء او المحدثین فانہ ان تکلم بالواو تجب علیہ مجالستہما وان
تکلم باو یباح لہ مجالستہما فاو تفید اباحة الجمع والواو توجبہ وہذا مما لا یعرف الفرق بین الاباحة والتخییر
علی طریق العربیة والاصولیین مشہور ثم ذکر مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنی حتی او الا ان اذا فسد العطف
لاختلاف الکلام وتحتمل ضرب الغایة یعنی الاصل فی او ان تکون للعطف فاذا لم یستقم العطف بان
یختلف الکلامان ہہنا فعلا او اسما او ماضیا ومضارعا او مثبتا ومنفیا او شیئا آخر یتشوش العطف او یمتنعہ ویکون
اول الکلام ممتدا یحتمل ضرب الغایة یجعل بمعنی حتی او الا ان فیدوم استقامة

مبحث حروف العطف

مبحث حروف العطف

العطف باختلاف الكلامين كيفي لخروج اوعن معناها ولكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان للان حتى للغاية ينتهي بها المغيا كما ان احد الشيئين في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكمه مخالف لما سبق في الاحكام كما ان حكم المعطوف باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى والا ان مناسبة يجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجي بمعنى العطف ايضا دون الا ان وان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان وسيجي تحقيقه في بحث حتى

كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من امر الكفار شيء في دعاء الشر او طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم فانه ح يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك دعاء بالشر وروي ان النبي استاذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهي الله عن الدعاء عليهم وسوف الهداية لهم وهذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى منعوا العطف عليه فلم يلتفتوا الى ما سبق وكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان عدت ههنا في حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها

جزءً لما قبلها كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسياتي تفصيل الى في موضعها وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية تعقب المغيا كقولهم استنت الفصال حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي به بثر ابيض للداء فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان ارذل من الفصال لا يتوقع الاستنان منها وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره وهذا كله في الاسماء وموضعها في الافعال اي بيان موضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة فالاول كقوله سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما لو دخل الى كان كذلك والثاني كقوله خرجت النساء حتى خرجت هند فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها وليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء اليه وكذا خروج النساء جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها تكون اعلى منهن او مخدومة لهن فهو يصلح للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم تستقم فللمجازاة بمعنى لام كي اي فان عدم الشرطان جميعا او احدهما فتكون ح بمعنى لام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون ح للعطف المحض مجازا ولا يراعى ح معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة كل من الثلثة من الفقه فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة امثلة

مبحث حروف العطف

المذكورة في الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر بهذا مثال الغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب امر يصلح ان يكون ممتدا الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له كما ان الرحمة او نحو الخوف من احد فان ترك الضرب قبل الصياح او لم يضرب اصلا يحنث وان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا منهي فلم يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم وان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان التغدية في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان والانسان لا يجازي نفسه في العادة ولهذا قيل اسلمت كي ادخل الجنة بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك فعبدي حر فان لم يات او اتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة الاتصال فهو في الواو اكثر ولكنهم تكلموا في انه لا بد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا على آتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب ولما يتوهم انه معطوف على النفي دون المنفي اي فما اقطع الاجرة به فقال ومنها حروف الجر وهو معطوف على نص الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها ولهذا تصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لانه لما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا والكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح الاستبدال

مبحث حروف الجر

كرّ الحنطة بكرّ الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال فى الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز وكذلك

بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكرّ بان قال اشتريت منك كرًّا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا

العقد عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلمه فى المجلس والكرّ غير معين فيكون مبيعا غير معين فلابد

فيه ان توجد شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال فى المسلم فيه فلو قال ان

اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحق اى على الخبر الواقع فى نفس الامر وذلك لان الباء

لما كانت للالصاق كان المعنى ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم

الا اذا وقع قدوم فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا لا بخلاف ما اذا قال ان

اخبرتنى ان فلانا قدم فانه يقع على الصدق والكذب معا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق ولا مقتضى

للعدول عنه ولا يقال ان تعدية الاخبار لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتنى بان فلانا قدم فكان

كالاول لانا نقول تقدير الباء لا يكفى الا لسلامة المعنى دون تاثيره الاخر ولو قال ان خرجت

من الدار الا باذنى يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من الدار فانت طالق

الا خروجا ملصقا باذنى وهو نكرة موصوفة فى الاثبات فتعم بعموم الصفة فيحرم ما سواه فحينما تخرج

بلا اذنه تكون طالقا ولعله فيما لم توجد قرينة يمين الفور او تكون رعاية الباء غالبة عليها بخلاف قوله

الا ان اذن لك اى لو قال ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فانت طالق فانه لا يشترط

تكرار الاذن فيه لكل خروج بل اذا وجد الاذن مرة يكفى لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء

ليس بمستقيم لان الاذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفى وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج

بوجود الاذن مرة وليعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف فالاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا بان

اذن لك فيكون مثل قوله الا باذنى واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او يقال ان المضارع

مع ان بتاويل المصدر والمصدر قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون

مبحث حروف الجر

مبحث الحروف الجارة

المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن واجيب عن الاول بان تقديره الا خروجا باذن الا ان الكلام مختل لا يعرف له وجه صحة وعن الثاني بانه يحنث ان خرجت بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى الشرط فيكون تقديره انت طالق ان شاء الله تع فلا تقع ولا يرد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد فيه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشيئة الله ولا يكون ملصقا بها الا ان يشاء الله تع وهي لا تعلم قط فلا تقع الطلاق به لكنه اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان تكون الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله بعلم الله وقدرته ولعمره وحكمه والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فيعني ان لا تقع اما وقوعه في علم الله تع ونحوه فلانه لم يجئ بمعنى ان علم الله فلا مساغ فيه الا بجعله بمعنى السببية ووقوع الطلاق به فتامل وقال الشافعي رح الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق بين ان يكون شعرا او ما فوقه حتى قريب الكل فعلى اي بعض يمسح يكون آتيا بالمامور به وقال مالك انها صلة اي زائدة فكان المعنى وامسحوا رؤسكم والظاهر منه الكل فيكون مسح كل الراس فرضا وليس كذلك اي ليس للتبعيض ولا الزيادة لان التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان التبعيض حقيقة وهو موجب من لزم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على اصل وضعها وانما جاء التبعيض في مسح الراس بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط بيدي فالحائط محل الفعل مفعول لم يراد به كله

واليد آلة دخل عليها الباء مراد بها البعض اذ المعتبر في الآلة قدر ما تحصيل به المقصود واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت الحائط او قيل وامسحوا برءوسكم فحينئذ يكون المسح متعديا الى الآلة فكأنه قيل مسحت اليد بالحائط فيشبه المحل بالوسائل في اخذ بعضه فلا يقتضي استيعاب الراس انما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار المراد اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثرها فاقيم مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض وهذا احدى روايتي ابي حنيفة رحمه الله ولم يتعرض للرواية الاخرى وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الراس او بعضه فيكون فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو انه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الراس فيكون مسح ربع الراس فرضا سواء كان بثلث اصابع او كلها الا ان الكلام فيها طويل وانما ثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم لانه خلف عن الوضوء فيعامل معاملته في الوجه واليد ولانه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثله جائزة وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا الا ان يصل بها الوديعة لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون حكما بان يلزم على ذمته شيء كقوله على الف درهم فكأنه يعلوه ويركبه فيجب عليه فان يصل بها لفظ الوديعة بان يقول له على الف وديعة لم تخرج عن معنى الالزام ولكن يجب عليه حفظه لا اداؤه فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول مثلا بعت هذا او آجرت هذا او نكحتها على الف درهم فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى للالزام فالالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض فيحمل على ان المسمى عوضه ولهذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم

مبحث حروف الجر

فعندهما هو بمعنى بالف درهم كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات وان لم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة للشرط في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل لمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وهكذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل وضعها والبواقي من المعاني مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما فللمخاطب ان يعتق من شاء من اي بعض عام فيبقى الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان يعتق كلهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابي حنيفة مثل ما مر في اي عبيدي ضربك لان المشية صفة عامة فيه نسبت الى كلمة من فيعم بعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشية الى المخاطب دون من فلا يعم ولان العمل بالتبعيض ايضا ممكن ثمه فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم والى لانتهاء الغاية اي لانتهاء المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية فيه واي موضع لا تدخل فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغايتان في الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخلان في المعياد احترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والثمن

مبحث حروف الجر

في قوله بعت هذا واجلت الثمن الى شهر واجرته الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كل هذه وان كانت قائمة بنفسها ظاهرا لكنها وجدت بعد التكلم واحترز بقولنا غير مفتقرة في وجودها عن الليل فانه مفتقر في وجوده الى النهار واما دخول المسجد الاقصى في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي متناول لها لانها تتناول الى الآباط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر ان كل غاية لا تدخل تحت المغيا وتسمى هذه غاية الاسقاط اي غاية الغسل لاجل اسقاط ما وراءها وغاية لفظ الاسقاط اي مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط وينتقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له عملا بالعرف وان لم يتناولها او كان فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال لما لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل هو تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا اكلم الى رجب فان في دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مدت الحكم الى نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه وفي للظرفية وهذا هو اصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في هذا القدر ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه او كونه ظرفا فاضلا عنه فقالا انهما سواء في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او في غد ولم ينو يقع في اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر

بحث الحروف الجارة

فان الاول فيه ان يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان يذكر في او بحذفه وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا ولم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول النهار ان لم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا الاصوم الدهر وفي الدهر فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى مكان بان يقول انت طالق في مكة يقع حالا لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذ الطلاق اذا يقع يقع في الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي المصدر بان يراد في دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط فكانه قيل حينئذ ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول كما في حقيقة الشرط ويؤيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق وان نكحها ولو قال انت طالق بعد نكاحك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في للظرفية اورد بتقريبه بيان باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف فمع للمقارنة اي المقارنة ما بعدها لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت موطوءة او لا وقبل للتقديم اي لكون ما قبلها مقدما على ما اضيف اليه وبعد للتاخير اي لكون ما قبلها مؤخرا عما اضيف اليه وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل اي في كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في لفظ بعد طلاق واحد على ما قال واذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها اي اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعدها واحدة تكون القبلية او البعدية صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي

مبحث اسماء الظروف

سبقتها واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي ستجيء بعدها اخرى فتقع هذه في الحال ولا يعلم ما سيجيء واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي اذا لم يقيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى الآتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله علي درهم واحد قبل درهم واحد وفي الصور الاخر يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع فهو ايضا داخل في الظروف تغليبا كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه حينئذ صفة للدرهم فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق فلا يستثنى منه شيء فيلزمه درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحال على النية ولعل القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها الا انها لم تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها تستعمل لمعان اخر ولهذا غلب ان فسمي الكل بحرف الشرط وان كان بعضها اسما وانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لا تنكل لو والا يستعمل على امر كائن لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط

بحث حروف الشرط

مبحث حروف الشرط

لا يعلم قطعاً الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق حتى مات الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها لان امرأة الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا مات المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط

واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى يعني انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة بجعل الاول سببا والثاني مسببا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء فمثال الاول شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى ✤ واذا تصبك خصاصة فتجمل ✤ ومثال الثاني شعر

واذا تكون كريهة ادعى لها ✤ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ✤ واذا جوزي بها سقط عنها الوقت كانها حرف الشرط وهو قول ابي حنيفة لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة فقط وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال واذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فلأن لا يسقط ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد ولكن يرد عليهما انه اذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما لزم تضمنا من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت احدهما وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان

لم اطلقك فانت طالق فافرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب عنه انه تعلق الطلاق بالمشية فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت والشرط فهو على ما نوى واذا ما مثل فالكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يجيء عن ابي حنيفة في هذا الباب شيء اصلا وكيف للسؤال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي اصحيح ام سقيم فان استقام اي السؤال عن الحال فيها والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمه سؤال ولا كما في الطلاق وبعدم استقامتها ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على رايه ثم بين كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال ولذلك قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع يعني بطلان لفظ كيف فان العتق ليس ذا حال عند ابي حنيفة وكونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق في الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج لاستقامة الحال فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون باقي التفويض اليها في حق الحال الذي هو مدلول كيف في فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا

مبحث حروف الشرط

وثنتين فاذا وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين فاذا

تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو رجعي فان نوت اثنتين ونويها ايضا لا يقع لانه

عدد محض ليس مدلول اللفظ واما الثلث فانه وان لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه واحد اعتباري

بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا هو لفظ كيف وانما احتاج الى موافقة نية الزوج

مع انه فوض الاحوال بتبديل الآن حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد تحتاج الى النية لتعيين احد

تحاديه هذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله كيف

شئت لعدم الفائدة وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقهما

ن عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال

الاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق

الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لان

قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات كما حررنا فرفع

قيل ان في كلام المصنف مسامحة القلب والاولى ان يقول فالاصل بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق بالا

تعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وابو حنيفة

يقول يلزم من هذا اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع فاذا

قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج لم يكن

في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية او خبرية فلا بد ان يستعار

بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت

زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج والا لا وحيث

اين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت واين شئت انه لا يقع ما لم تشأ

بحث حروف الشرط

مبحث علامات الجمع

لانهما لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان جعلا مجازا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشاء وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما انما جعلا بمعنى ان مجازا بدون ان تقتصر على المجلس فلذا مجاز
واذا ومتى يدلان على عموم الزمان وكليته فلا تتوقف المشية فيهما على المجلس وانما لم يجعلا بمعنى اذا و متى
لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدالة على مجرد الشرط ولا يناسب ان يجعل
عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فلكل واحد من كيف ولم وحيث وأين مشابهة من معنى الشرط
فلذلك ذكرت فيها ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار ان الواو والياء
والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور
والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب
والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط
ايضا لان كل علامة مخصوصة لمعنى حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم
التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا نزول الآية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن يا رسول الله ما نرى الله يذكر
في القرآن صريحا و مستقلا الا فنزلت الآية في حقهن للاجل هذا لا انهن لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب
باب واسع في القرآن ان ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجال لا يكون تبعا
للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات ان
الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولو قال آمنوني
على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع المؤنث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب ولو قال
على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر انما يتناول المؤنث عند الاختلاط
تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولم يذكر هذه الامثلة على سبيل النشر المرتب لكان اولى واخصر واما
الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل

بحث الصريح والكناية

من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهوره من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر وانت طالق الظاهر انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان في هذا المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه ولهذا قيل حكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اي لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق وان لم يقصده وهذا اقول بعت اشتريت اما الكناية فما استتر المراد به لا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه ايضا على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال لا الحاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان خفاءهما بحسب مانع آخر فلو وقع خفاء في الصريح او الظهور في الكناية بعوارض اخر لا يضر ذلك في كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهاء الكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر رسول الله على من دق بابه فقال من انت فقال انا فقال انا انا اي لم تقول انا انا بل ذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال للكناية الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن ما لم ينوه او لم يكن شيء قائما مقامها كدلالة حال الغضب او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن

وبتة وبتلة وحرام ونحوها كلها معلومة المعاني وتستعمل فيها صريحة فكيف تسمى كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم لا ابهام فيه اذ معنى البائن واضح لكن لا يعلم من اي شيء بائن من الزوج او من العشيرة او من المال والجمال فاذا نوى بها بائن عن النكاح زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولذا يقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي وقد اعترض عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا ومعناه اللغوي ههنا كذلك فان البائن وان كان معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم ان يذكر اللفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في طويل النجاد يراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو ايضا لا يخلو من خدشة فقال الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل عد الاقراء ويحتمل عد نعم الله عليها ويحتمل عد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى به يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فلا عدة عليها اصلا فيجب ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب واريد به السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل وبالذات مختص بالطلاق

بحث الكناية

مبحث الكناية

انها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها
بالطلاق وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر
دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح
زوج آخر فاذا نوى به يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم
استبرئي رحمك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعارا من قوله كوني طالقا
على نحو كل ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند قومك
او عندي في الجمال والمال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوى
فيقع الطلاق الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قط لان معناها
منفردة عن قومك وان قرئ واحدة بالنصب تقع الطلاق البتة لان معناها انت طالق طلقة واحدة
وان قرئ بالوقف فح يحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي ولكن
الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج الى النية
اما في الوقف والنصب فظاهر انه صريح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت
طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والاصل في الكلام الصريح فهي
الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما يدرء
بالشبهات وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه بانى جامعت فلانة
جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكتها او زنيت
بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت لا يجب حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت
قبل ذلك فلم تكذب الآن بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال لآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق
حد القذف لان كاف التشبيه يوجب العموم في جميع ما وصف به فبطل كونه كناية ثم شرع المصنف

مبحث عبارة النص واشارة النص

فى التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له اعلم ان هذا الاستدلال من اقسام النظم تسامح لانه فعل المستدل والذى هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والآخر هو المراد ههنا والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا او عاما وهذا الاطلاق شائع فى عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء فى التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعنى الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى فاما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون فى النص فلان السوق فى النص ما يكون مقصودا اصليا وفى عبارة النص ما كان مقصودا اصليا اولا فاذا تمسك احد لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن تخرج دلالة النص لانه ليس ثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج به المقتضى لانه ليس ثابت لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة ومسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد فى اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا اليه يعنى انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا راى انسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثانى بمنزلة الاشارة كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة والاشارة معا وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة فى قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فان كان المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه وان كان لاجل انها مرضعة لولده يحمل على انهن مطلقات

منقضية عدتهن فعلى كل تقدير سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان
وعلى المولود له المراد به الوالد والاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص ليعرف
ان الاب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى اذ ليس
فيه لام الاختصاص ولكنه يشير ايضا الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوك له وانه
لا يشارك الوالد احد في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على اختلاف كل ذلك في
التفسير الاحمدي وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة
والاشارة قطعي الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله في حق
النساء انهن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا وديننا قال اليس شهادة النساء مثل
نصف شهادة الرجال قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها ثم قال تقعد احداهن شطر دهرها
في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها فالحديث وان كان
مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر
موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض
بما روي انه قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة ايام لانه عبارة
في هذا المعنى فرجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيجوز
ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره ومثال الاشارة المخصوص البعض
قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء ولكنه يفهم منه اشارة
ان لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة فانه صلى عليه سبعين صلوة وهذا كله على راي
الشافعي واما على راينا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى المولود له الآية وطي الاب
جارية ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص

مبحث اشارة النص

الا من جو لقوله تعالى فجزاؤه الخ جزاء الآخرة فيكون المعنى ان جميع جزاء الآخرة للقاتل عمدا جهنم فلا ضير لو كان وجوب الكفارة عليه من جزاء الدنيا

لغة لا اجتهادا عدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول ما لا استدلال بنظم
النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال
وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة
وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرجت من قوله المعنى النص
العبارة والاشارة وليس المراد بمعناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التافيف
وقوله لغة تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله لا
اجتهادا تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي
يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان
وايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر القياس كالنهي عن التافيف يوقف
به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذي
يوقف عليه من النهي عن التافيف والمقصود واضح يعني ان قوله تعالى فلا تقل لهما اف معناه الموضوع له
النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام دلالة النص
ما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات وانما
ثبت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن
الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب
الكفارة على الخاطي بعبارة النص وهو ادنى حالا فالاولى ان تجب على العامد وهو اعلى حالا
وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة اذ الجزاء
اسم للكافي وانما هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان كذلك لما وجب

بحث الثابت بدلالة النص

عليه الدية والقصاص لان القول بذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطاء وعندهم
في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ويصح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص
دون القياس اي لا يجوز لان الدلالة قطعية والقياس ظني فيصح اثبات الحدود والكفارات
بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فهو مساوي
الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي
ثبت عليه العبارة فان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز وصحابي فكل من كان كذلك رجم
ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا ومثل اثبات حد قطع الطريق على من كان ردء لهم
بدلالة قوله تعالى ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على
امرأة وطئت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا او على
كل من يفعل الجماع سواء لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل
واثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه
الكفارة لاجل انه افسد الصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه فساد للصوم من الاكل والشرب
والوطي تجب فيه الكفارة غير مختص بالجماع والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فان
عنده دليل افساد الصوم بل الجماع فقط وهذا قالوا ان عد امثال هذه الاحكام في الدلالة احسن
لان الشافعي لم يعرف هذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان يعد في القياس ومن ثمة اكثرهم قالوا
والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فهو معنى لازم للمنصوص
لا لفظ ولكن العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى
ولم توجد الحرمة فانما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يجري فيه التخصيص واما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل
النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بوسطه

بحث اثبات بدلالة النص

المقتضى في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص مع المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اى المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي فيكون تعريفا للمقتضى لا الحكم الثابت به فيخالف قرينة اعنى الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى فهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا المقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض والمعنى واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك شرطا على النص والمقتضى هو فان ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اى الحكم الذى نحن فى تعريفه مضافا الى النص بواسطة المقتضى فان النص دال على المقتضى وهو دال على حكم فح يكون قوله فان ذلك امر دليلا لقوله الا بشرط تقدم ويكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف يعنى ان علامة المقتضى ان لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدي حر فاذا قدر المقتضى بان يقول ان اكلت طعاما لا يتغير باقى الكلام عن سننه فى اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف اذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما فى قوله تعالى واسئل القرية فاذا قدر لفظ الاهل ويقال واسئل اهل القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر ولكن تنتقض عندنا فان بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فانه ان قدر قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقى بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك عنى بالف فانه ان قدر البيع ويقال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فانه يتغير الكلام ح مع انه مقتضى لانه يصير ح مامورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مامورا باعتاق عبد المامور ولهذا قيل ان الفرق بينهما

مبحث الثابت باقتضاء النص

مولانا عبد السلام الاعظمي

ان المقتضى شرعي والمحذوف لغوي وامثاله وقيل ان المقتضى اعم فالمقتضى كلاهما يراد ان في الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن الاربعة ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض مملوكة لكم وهو الملك ثابت بالمقتضى الذي هو ثابت بالمقتضى وقيل المراد به قوله اعتق عبدك عني بالف فانه يقتضي معنى البيع فكانه قال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يثبت فيه شرائطه نفسه فيستغني عن الايجاب والقبول ولا يجري فيه خيار الرؤية والعيب والشرط بل يشترط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق فلا يصح من الصبي والمجنون وعلى هذا يقول ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عني بغير ذكر الالف فانه يقتضي الهبة كما ان الاول يقتضي البيع وتستغني هذه الهبة عن القبض كما يستغني البيع عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت منه كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل اقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء يقتضي صحته ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا الا ترى ان من القى الثوب النجس لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود هو ازالة النجاسة حاصل على كل حال

مبحث اثبات باقتضاء النص

فترجحت الدلالة على الاقتضاء وما قيل من ان مثالا لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبيدك عني تقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاما حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء لان طعاما انما ينشأ من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص واما حنثه بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام وان قال ان اكلت طعاما او اكل اكلا لا يحنث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص لانه ملفوظ ولكن يرد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضى ان يكون شرعيا فمشكل لانه عقلي فالاولى ان يقال ان المقتضى اما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبرا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك ليكون هذا اخبارا عنه فكانه قال في الاول انت طالق لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال والمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم يصح فيه نية الثنتين والثلث وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلث والاثنين لانه يدل على الطلاق

مبحث الثابت باقتضاء النص

مبحث الوجوه الفاسدة

فيحتمل نية فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث علحدة وتخريج انت بائن فيهما علحدة اما تخريج طلقي نفسك فمع انه امر دل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا علحدة وتخريج الشافعي رح علحدة فتخريجنا هو ما بينا وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضى فيجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت تمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه اخر ايضا سوى هذه اورد المص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال

فصل التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق والا فهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم يسمى مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف يسمى مفهوم الشرط او الوصف على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسؤال وحادثة ولا لكشف ومدح اوذم ولا يفيد فائدة اخرى غير تعيين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء

فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني فلما كان معناه الغسل من المني فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فعلم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك عندنا لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا لزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحداءة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي عما عداه البتة والا بطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه تنجس موضع الوقوع ومثل هذا في كتابه كثير وما يوهمه كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك مؤول بتاويلات فقهية لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يدل على السكوت عنه اصلا فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاء في زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان يتامل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس فينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستغراق اي استدلال الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المني لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه فيرد علينا ح ان الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب وقال وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل

مبحث الوجوه الفاسدة

مبحث الوجوه الفاسدة

الذي يتعلق بالمني اي كجميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر في الماء فلا يضر خروج الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا بان ينزل في نفس الامر في النوم او اليقظة بالوطي او بغيره ومرة يكون دلالة بان يقام ليلة وهو التقاء الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته فاقمنا السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا والحكم اذا اضيف الى مسمى بهذا ابتدا و هو ثان من الوجوه الفاسدة وهو يتضمن مفهوم الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى شئ موصوف بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن وسعة معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم اي ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امته اصلا من فتياتكم المؤمنات فالله تعالى قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح امته ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمؤمن لم تعص مؤمنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اي حاصل ما قاله الشافعي رحمه الله شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط مانعا في منع الحكم دون السبب نفي قوله ان دخلت الدار

فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعني دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسًّا ولا مردّ له فلا تعليق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدمًا شرعيًا لا عدمًا اصليًا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورةً ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يؤثر في ازالة ثقله وانما يؤثر في ازالة سقوطه وتصح تعديته هذا الحكم العدمي الى غيره ونحن نخالفه في جميع هذا حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب اليه الشافعي رحمه الله اي اذا قال الاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق وانت حرة ولم يتصل عن المحل لم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوّز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع آخر له اي اذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده ويعتد بها بعد الحنث لانه قد وجد السبب هو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط مقدر فكأنه قال الحالف ان حنثت فعليّ كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل تثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكون بان معا بعد الحنث ونحن نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال انما تقصد في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت

مبحث الوجوه الفاسدة

ای اتصال الایجاب ١٢ — صفة دخول ١٢

الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليها اي غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حرة حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فح يكون محلا لوروده قوله انت طالق وانت حر فلا باس بعدم وجوده في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا ينعقد الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا ليس بعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره ومنها ثمرة الخلاف بيننا وبينه والا فلا نخفي ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ به يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون السبب تقليلا لاثر الشرط حتى الامكان وقد تقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي رح يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول ولم يذكر المص جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه

مبحث الوجوه الفاسدة

وشهرته وهو ان الوصف درجات ثلثا اولها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونه اولى والمطلق محمول على المقيد هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسألة شرعية فالمطلق محمول على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثاني بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام به فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد هو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله فتحرير رقبة فالشافعي رحمه الله يقول ان قيد الايمان مراد فيهما ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ويفهم منه انها ان لم يكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كلاهما يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص فهو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكهما في كونها كفارة وهذا معنى قوله وفي نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد عند بعض اصحاب الشافعي رح يحمل عليها بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح انكم كما حملتم اليمين على القتل في حق قيد الايمان فينبغي ان تحملوا القتل على اليمين في حق طعام

بحث الوجوه الفاسدة

عشرة مساكين فيشترط فيه الطعام ايضا فاجاب عنه بقوله والطعام في اليمين لم يثبت في
القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم من
اسماء العدد وهو لا يوجب الا الوجود والحكم عند وجوده ولا ينفي عند نفيه فاذا لم يوجب النفي في
الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب
النفي عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام
ستين مسكينا ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رح على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كانا في حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في
الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والطعام اعم من ان يكون قبل التماس او بعده واذا
كان ذلك في حادثة واحدة ففي الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل باعتاق رقبة
مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة ما الا ان يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين في قوله
تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام
ثلثة ايام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق المعاملة فيجب
ههنا ان يقيد قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين
فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه والشافعي رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة
مستمرة له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او آحادا اما المثال المتفق على قبوله
هو قوله عليه السلام للاعرابي الذي جامع امرأته في نهار رمضان صم شهرين في رواية وصم شهرين
متتابعين في رواية ج يرد علينا انكم اذا اقررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد
ففي قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغي
ان يحمل المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو

مبحث الوجوه الفاسدة

عه الفرق المكتمل ...

اداء الصاع او نصفه فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة
في الاسباب فيجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة
والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد واما اذا وردا في الاسباب او الشروط فلا مضايقة
فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد
الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف
وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان
الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن
كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي يدخل عليه الادوات
ولا تاثير لتعليقه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فانما يصح
الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا
نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من
اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما
بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا توزيع كل منهما مختلف فان في القتل
الحكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار الحكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين
ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين خيرا ولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر
هؤلاء فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم فحكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا
ينبغي لنا ان نتعرض لشيء منها او نحمل نص احدهما على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار
التي اودعها فيه فاما ما قيل الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد
الاطلاق والقيد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله في خمس من الابل شاة وقوله في خمس

مبحث الوجه الفاسد

خمس من الابل السائمة شاة قمر الاقمار

من الابل السائمة شاة فی الاسباب لان الابل سبب الزکوة والاول مطلق والثانی مقید بالسائمة
وقد حملتم المطلق ههنا علی المقید حتی قلتم لا تجب الزکوة فی غیر السائمة وایضا قلتم اذا کانت الحادثة
مختلفة لا یحمل المطلق علی المقید وقد حملتم قوله تعالی واستشهدوا شهیدین من رجالکم علی قوله تعالی واشهدوا
ذوی عدل منکم حتی شرطتم العدالة فی الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد فی حادثة الدین والثانی
فی باب الرجعة فی الطلاق فاجاب ان قید الاسامة فی المسألة الاولی وقید العدالة فی المسألة
الثانیة لم یوجب النفی عما عداه کما فهمتم لکن السنة المعروفة فی ابطال الزکوة عن العوامل والحوامل
اوجبت نسخ الاطلاق یعنی انما عملنا فی المسألة الاولی بالسنة الثالثة الدالة علی نفی الزکوة عن
غیر السائمة وهی قوله علیه السلام لا زکوة فی العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة کلها غیر السائمة وما عملنا
بحمل المطلق علی المقید والامر بالتثبت فی نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق یعنی کذا انما عملنا فی
المسألة الثانیة بالنص الثالث الوارد فی باب التثبت فی نبأ الفاسق وهو قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا
ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا فلما کان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة فی المخبر فما
عملنا بحمل المطلق علی المقید وقیل ان القران فی النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب الیه مالک
وهو ان الجمع بین الکلامین بحرف الواو یوجب القران فی الحکم ای الاشتراک فیه لان رعایة المناسبة بین
الجمل شرط فلا تجب الزکوة علی الصبی لاقترانها بالصلوة فی قوله تعالی اقیموا الصلوة وآتوا الزکوة فهما جملتان
کاملتان عطفت احدیهما علی الاخری بالواو فیقتضی التسویة بینهما وعندنا ایضا لا تجب الزکوة علی
الصبی لکن لا لاجل العطف بل لقوله علیه السلام لا زکوة فی مال الصبی وعبروا بالجملة الناقصة ای قاس بعض
القائلون الجملة الکاملة المعطوفة علی الکاملة مثل قوله زینب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة
علی الکاملة مثل قوله زینب طالق وهند فانما اشترکا فی الخبر لا محالة فکذا الاولیان وقلنا ان عطف
الجملة علی الجملة لا یوجب الشرکة لان الشرکة انما وجبت فی الجملة الناقصة لافتقارها الی ما تتم به وهو الخبر فان مسندا

مبحث الوجوه الفاسدة

بحث الوجه الفاسد

كان محتاجا الى طالق فلهذا جارت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تمت
بنفسها لا تجب الشركة الا فيما تفتقر اليه كالتعليق فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى
حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا فصارت مشتركة معها
فى التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب
اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان خبر كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده
علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده
على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسدة تبعا وتفصيله ان صيغة العام
اذا وردت فى حق شخص خاص فى نص او قول الصحابة فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف فى انها
عامة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج
الجزاء كما روى ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد
عام صالح فى نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب ولم يزد عليه بان يقول من
دعى الى الغداء ان تغديت فعبدى حر فانه وقع فى موضع الجواب ولم يزد على قدره او لم يستقل
بنفسه عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب اى خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه بان قال
شخص لآخر اليس لى عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لى عليك الف درهم فقال
نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك على الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه يختص بسببه
اى تخصيص العام فى هذه الصور الثلث بسبب الورود اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قطعا وان
زاد على قدر الجواب بان يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر وهذا هو القسم الرابع
المتنازع فيه فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعى
وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى فى ذلك اليوم مع غير الداعى او وحده لا يعتق

مبحث الوجوه الفاسدة

عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يختص به بل ايما تغدى او حينما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره يحنث البتة احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل رجم سواء كان للزنا او لغيره وكذا لكل سجود عام من ان يكون للسهو او لغيره وكذا لكل الف من جنس هذا المال ومن غيره وكذا لكل غداء مدعوا وغيره وقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو راي الشافعي لا المصطلح عليه فتامل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي يقاس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح والذم ايضا فح يجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء فانه كان واردا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي لا بد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد الثاني ففي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل احد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انهما من افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال للمراتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي واطلاق

بحث الوجوه الفاسدة

الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه البسوا ثيابهم واركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه وقيل الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان له ضد واحد فبها وان كانت له اضداد كثيرة ففي الامر يحرم جميع اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشيء في نفسه لا يدل على ضده وانما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فتكفي الدرجة الادنى في ذلك فهي الكراهة في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى او الثالثة بعد فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب وان القيام تفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم

فصل في الاحكام المشروعة

عن لبس المخيط والابدان يلبس شيئاً يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لا يتركاً كما لم تترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مروياً عن الرسول قولاً او فعلاً الا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل ان الامر يقتضي كراهة ضده على غير ترتيب اللف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح خاصة ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروهاً عنده لا مفسداً للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه صفة النجس لاجل المجاورة فلم توجد الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتاً للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام الكتاب بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال **فصل** المشروعات على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكماً اصلياً من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقاً بالفعل كالمامورات او متعلقاً بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما يعاقب تاركها او لا الاول

بحث الاحكام المشروعة

صلى الله عليه وآله وسلم ١٢ منه

هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا فالاول هو السنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والمباح مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لا شبهة فيه فاعداد الركعات والصيامات وكيفيتها كلها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا النقصان وثابت بقطوع لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول لبعض المباحات والنوافل الثابتتين كذلك لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم يتناولها فقط كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدي وهو اخص من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن ففي العبادة البدنية هو اداؤها بالبدن وفي المالية اعطاؤها او انابة وكيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك بعذر الاكراه او بعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمأول وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه ان استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لا ان يتهاون بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الآحاد بالذكر اعتبارا للغالب لان الواجب لا يثبت الا باخبار الآحاد فاما متأولا فلا اي فاما ترك العمل باخبار الآحاد بطريق التاويل بان يقول ان هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والشهوة بل مما توارث به العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله

ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيودات في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي وغيره يعني الصحابة يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال الشافعي رح مطلقها طريقة النبي ع يعني اذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة اراد بها سنة النبي ع وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا يوخذ للمرأة نصف ما يوخذ للرجل واذا اريدت سنة غير النبي ع يقال هذه سنة الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة الا التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي ع في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء كلها لا تصدر منه ع على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه ع كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة اذرع او اثني عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومربعا للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي ع والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه عرفه بحكمه اتباعا للسلف وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على انه لا يدري

مبحث الاحكام الشرعية

حال الذم والعتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل بهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا يعاقب على
تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم فرضه واساء لان
هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام واختلاط النفل بالفرض وقال
الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه لا يلزم في حال البقاء
كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان
صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة والصوم
مما لم يفد حكمه الا اذا كان تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان
يتمه والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه
لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤداة
لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية
لا فعلا اي الشروع مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان
قال لله علي ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر
ابتداء الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء
في اليسر والفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لانها ليست
بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية بل قسمها اولا الى الانواع
ثم عرف كل نوع علحدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال وهي اربعة انواع
نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر وتفصيله ان الرخصة
الحقيقية هي التي تبقى عزيمتها معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلتها حقيقة

مبحث الاحكام المشروعة

مبحث الاحكام المشروعة

ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها ا
حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة
حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون
الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الر
في مقابلتها مجازا يعني ان اطلاق الرخصة عليهما مجازا فهي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها
ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كا
الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت العزيمة في بعض
المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح اي عومل معاملة المباح
في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا وهو الحرمة فلما كا
المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة
الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء
كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه كا
دونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك
وهو حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك رخص له
لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق
الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان
اي اذا اكره الصائم بما فيه الالجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم وهو شهود رمضان
والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى باق بالخلف واتلافه مال الغير اي اذا ا
اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان لكن حقه يفوت راسا

وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكره اى اذا ترك
الخائف على نفسه الامر بالمعروف لسلطان الجائر جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على
ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت راسا وحق الله تع باق باعتقاد حرمة الترك وجناية على
الاحرام اى وكجناية المكره على احرامه يباح له ما اكره عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعا لان حقه يفوت
راسا وحق الله تع باق باداء الغرم ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى الخائف يخرج
عن الانتشار قليلا ولو قدمه على قوله وترك الخائف فى الذكر لكان اولى باتصال امثلة المكره كلها
وتناول المضطر مال الغير اى كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان
حقه يفوت بالموت عاجلا وحق المالك مرعى بالضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان
معا وحكمه اى حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل فى صورة
الاكراه كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تع وكذا الآمر بالمعروف فى صورة الخوف او
لم يتناول مال الغير فمات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما حررت والثانى
ما يستباح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون من الاول لانه من حيث ان السبب قائم
فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير احق كالمسافر اى كافطار المسافر
يرخص له فان السبب وهو شهود الشهر موجود فى حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى
عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان
الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعى رح الافطار افضل لقوله ع اولئك العصاة
اولئك فى قوله ليس من البر الصيام فى السفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد فى
الرخصة فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه عطف على قوله لكمال سببه فهو دليل ثان لكون
العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هى اليسر واليسر كما يكون فى الافطار وهو الظاهر كذلك يكون

مبحث الاحكام المشروعة

في الصوم لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت فما ظنك بالعبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة اذا رأى سائر الناس يفطرون وما احسن هذه الدقة الخفية ولقد جربناها مرارًا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان معه الجهاد او مشاغل اخر فان صام ومات يموت آثمًا واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال اي سقط عنا ولم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل اي المواثيق اللازمة كالغل والا انهما جميعًا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض مواضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطي في ليالي رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة والغنائم الا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة في كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلوة في الليل وامثال ذلك كثير فرفع كل هذا عنا تخفيفًا وتكريمًا فسمي ذلك رخصة مجازًا لان الاصل لم يبق مشروعًا لنا قط ولو عملنا به احيانًا اثمنا وعوتبنا وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخًا وانما سميناه رخصة مجازًا محضًا والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعًا في الجملة اي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه بقي في موضع آخر كان نقص في المجازية فيكون شبيهًا بالقسم الاول كقصر الصلوة في السفر

مبحث الاحكام المشروعة

فيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط الكمال الصلوة في السفر ليوافق قرينه ويطابق اصله لكنه
عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعي رخصة ترفيه
والاولى الاكمال لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان
يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت
الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم
فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة العبد
كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته
فممن تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفي الجناح عنهم فانما هو لتطييب نفسهم
لانهم كانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا في القصر وبه علم ان قيد الخوف ايضا اتفاقي لا موقوف
عليه القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار
والاكراه اصلا وان بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله
الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكأنه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال
الا حال الضرورة فان لم ياكل الميتة او لم يشرب الخمر ومات جوعا او عطشا اثم بخلاف الاكراه على كلمة
الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة
بل من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي انه لا تسقط الحرمة ولكن
لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب ان اطلاق المغفرة
باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول زائدا على قدر الحاجة

مبحث الاحكام المشروعة

لان من ابتلى بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذ حلف
لا ياكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا او سقوط غسل الرجل في
مدة المسح فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان طاهرا وما حل فوق
الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير لابس فهذا على تخريج
الاصوليين واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا ولما فرغ
عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان اسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان
الاولى ان يذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل**
الامر والنهي باقسامهما من كون الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي عن الامور
الشرعية او الحسية او قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة المراد بالاحكام محكوم
بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام وبالطلب اعم من ان يكون للفعل او الكف ولها
اسباب تضاف اليها اي علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر وان كان المؤثر الحقيقي
في الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس
الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة
وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق
اللف والنشر المرتب فقال للايمان هو مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب
الا لحدوث العالم اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على
البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف
الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت فان الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت
والايجاب غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامي

مبحث اسباب الاحكام المشروعة

مبحث الاسباب

الحولى الذى هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم هذا متعلق بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج الليالى عن محلية الصوم فتعين له النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الرأس الذى يمونه ويلى عليه فانه سبب لوجوب هذه الصدقة والاصل فى ذلك هو رأسه فانه يمونه ويلى عليه ثم اولاده الصغار وعبيده فانه يمونهم ويلى عليهم بخلاف الزوجة والاولاد الكبار فانه لايلى عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر فى العمر لان البيت واحد والوقت شرطه وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا حدث الخارج من الارض تحقيقا يجب العشر وسقط اذا اصطلمت الزرع آفة وتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله او تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها وهو الاليق بحال الكافر المتوغل فى الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب الطهارة الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما ان الوقت سبب لها والمعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لايبقى مالم يكن بينهم معاملة يتهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة والنكاح ليكون مبقيا لهذا الجنس بالتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطى هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيمة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولاتعلق بافعالهم امر ونهى وقد تم اللف والنشر المرتب بين اسباب العبادات والمعاملات ومسبباتها

وبقيت العقوبات وشبهها فبينها بقوله واسباب العقوبات والحدود والكفارات مانسبت اليه من قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود لانه يشمل القصاص ايضا والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد وسبب حد الزنا هو الزنا

وسبب قطع اليد هو السرقة لقال حد السرقة وسبب الكفارة هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمي الى صيده وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا واتلفه فتجب فيه الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصاله بمملوك لمالكه ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة وانما يعرف السبب بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله اي انما يعرف كون الشئ سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق البتة لان الاصل في اضافة شئ الى شئ وتعلقه به ان يكون سببا وحادثا به كما يقال كسب فلان فسح يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الراس الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو بيت الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة فقال

باب اقسام السنة

السنة تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول خاصة ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط لان المصنف ذكر افعال النبي وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر الاقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة عليه وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن ولم يوجد في الكتاب فقط وذلك اربعة اقسام

باب اقسام السنة

باب اقسام السنة

اى اربع تقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة وهذا على طبق اصول الفقه لا اصول الحديث
وان اشتركا فى بعض الاسامى والقواعد التقسيم الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
اى كيف تصل بنا هذا الحديث منه بطريق التواتر او غيره وهو اما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو
الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم وعدالتهم
ولم يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل العلم
الضرورى فهو من امارة التواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
يعنى يستوى فيه جميع الازمنة من اول نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول
زمان ظهور الخبر والآخر هو زمان كل ناقل تصوره آخرا فلو لم يكن فى الاول كذلك كان آحاد
الاصل فسمى مشهورا ان انتشر فى الاوسط والآخر ولو لم يكن فى الاوسط والآخر كذلك كان
منقطعا كنقل القرآن والصلوة الخمس مثال للمطلق المتواتر دون متواتر السنة لان فى وجود
السنة المتواترة اختلافا فقيل لم يوجد منها شئ وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعى
واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب
علم طمانينة يرجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقوله اقوام انه يوجب علما استدلاليا
ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان وجود مكة وبغداد اوضح واجلى من ان يقام عليه
دليل يعتريه الشك فى اثباته ويحتاج فى دفعه الى مقدمات غامضة ظنية او يكون فى اتصاله فيه
شبهة صورة اى من حيث عدم تواتره فى القرن الاول وان لم يبق ذلك معنى كالمشهور وهو
ما كان من الآحاد فى الاصل اى فى القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى ينقله
قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثانى ومن بعدهم يعنى قرن التابعين وتبع التابعين
ولا اعتبار للشهرة بعد ذلك فان عامة اخبار الآحاد قد اشتهرت فى هذا الزمان فلم يبق شئ منها آحادا

وانه يوجب علم طانينة اي اطمينان يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مرّ ويكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلاثة التي شهد بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا انما قال ذلك رداً لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون الثلاثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باي قدر كان لان كلهما سواء في انه لا يخرجه عن الآحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فهلا خرج من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين اي تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء وتسير في آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاموال عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدا او وجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها وح لا تكون مما نحن فيه على ما بينت ذلك في التفسير الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه ووعظ للناس ولا فائدة منه الا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل وبالسنة وهي انه عم قبل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية

باب اقسام السنة

حتى اخذها واكلها وايضا بعث عليا رض ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن اخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك فهذه الاخبار وان كانت آحادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار الآحاد باخبار الآحاد ووقع في بعض النسخ قوله والاجماع بالجر معقول عطفا على الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الآحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وهكذا اجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فان العلم لازم للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب العلم لثبوت ملزومه وهو العمل قلنا الجواب ان النص محمول على شهادة الزور او المعنى لا تتبع ما ليس لك به علم بوجه ما بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه او بالعدالة والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهم جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رض وعبد الله بن عباس رض وقيل عبد الله بن زبير وملحق بهم زيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رض وابو موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك رح فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان خالفه لما روي ان ابا هريرة لما روى من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن

بيان اقسام الراوي

بيان احوال الراوي

نقول ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه
فلا يعارض الخبر قطعا ان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه
القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهي انه لو عمل بالحديث لانسد باب الراي
من كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل
بالمعنى كان مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واخطأ ولم يدرك
مراد رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث
ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا لنكتة في هذا
المقام فيتنبه لحديث المصراة وهي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة
البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك
فلا يحلب الا قليلا وحديثه هو ما روى ابو هريرة ان النبي ع قال لا تصروا الابل والغنم فمن
ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا
من تمر ومعناه ان ابتلى المشتري بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان غضبها ردها ورد
صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس من
كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر بالمثل في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم
فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغي ان يقاس
بقلة اللبن وكثرته لا انه يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك والشافعي رحمهما الله
الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى انه ليس له
ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين
المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي

ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس بلان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شئ فيه واما حديث الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبراء كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلثة لان رواية السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلهذا يقبل فاما المختلف فيه فاوردوا في مثاله ما روى ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله شيئا ولكن اجتهد برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله ورده علي وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها مسلما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلي رض عمل ههنا بالرأي والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد مهر المثل كما يؤكد المسمى وان لم يظهر من السلف الا الرد كان

بيان احوال الراوي

اي من بيت زوجها وسنه

مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ورده عمر رضه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمر رضه بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا على ان الحديث مستنكر ولكن قيل اراد عمر رضه بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وقيل بين السنة هو نفسه واراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة وان لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي ان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب بشرط ان لم يكن مخالفا للقياس وفائدة اضافة الحكم الى الحديث دون القياس ان لا يتمكن الخصم فيه ما يتمكن في القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي شرع في شرائطه فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل وهو نور في بدن الآدمي يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيء بسبب ذلك النور طريق يبتدئ بذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ منه طريق الى انه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة فمبتدأ المعقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول فاما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدئ به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدئ بالمطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فللقلب عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق

بيان شرائط الراوي

بالشمس او السراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس الظاهرة او الباطنة والشرط الكامل منه اى الشرط فى باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبى والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف فى امور انفسهم ففى امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبى فيه اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاقلا والضبط هو سماع الكلام كما يحق سماعه اى سماعا مثل سماع شئ يحق سماعه يعنى من اوله الى آخره بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجئ السامع فى سماع مجلس الوعظ بعد ان مضى شئ من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد دالكلام الماضى بعد حضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة فى باب الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان فى مجلس الوعظ تبركا ثم فهمه بمعناه الذى اريد به لغويا كان او شرعيا الا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود له الضمير فى حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اى ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده وهى العمل بموجبه بدنه ومراقبته بمذاكرته اى مع مذاكرته حال كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول انى اذا تركته نسيته وهذا كله الى حين ادائه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك احدا كان او جماعة فح تفرغ ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى احد وهكذا الى يوم التناد والى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط لنقله فهمه بمعناه لانه ما ثبت فى الاصل الا بآية الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز متعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه ولانه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

بيان شرائط الراوى

بيان شرائط الراوي

فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه والعدالة وهي الاستقامة في الدين وهو يتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتفصيل والمعتبر ههنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وان لم يصر على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفي الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رضـ انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعلي اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته كبير وباعتبار ما فوقه صغير دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فيه لا يكفي ههنا ايضا والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع ولو سلم فكفرهم باعتبار امارات الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بدل من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر لهو والاسماء هي المشتقات من الرحمن الرحيم

والعليم والقدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول حكاية شرائعه
يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه
وصفاته والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان
يقول كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان
النبي صلى الله عليه وسلم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية اين الله
قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة
وقال بعض المشائخ رح لا بد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام
فلم تصف فانها تبين من زوجها وجعل ذلك ردة منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر
الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير
ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل
والذي اشتدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم
في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات هكذا قيل والتقسيم الثاني في
الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما
الظاهر فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم بل يقول
قال رسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني
والثالث او يرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي
فمقبول بالاجماع لانه غالب حاله ان يسمع بنفسه منه وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي
آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا فان ارسل الصحابي بقول قال رسول الله صلعم كذا وان اسنده

بيان اقسام السنة

يقول سمعت رسول الله صلعم او حدثني رسول الله كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي او تبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذ جهلت صفاته وذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول وثبت اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن به الكذب فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له الطريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحمله ما تحمل عنه ويفرغ ذمته من ذلك وارسال من دون هولاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق وقد شهد النبي عم بعد التهم فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة كحديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي او مخالفته لدليل فوقه فان كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا لانه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او السنة المعروفة كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور او الحادثة المشهورة كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة

بيان اقسام السنة

بيان اقسام السنة

مشهورة مستمرة كان يحضرها الوف من الرجال ولم يسمع تسميته الا ابو هريرة وهذا شئ عجيب
او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا
الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب
الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله ع ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تأكله الصدقة فعلم
انه غير ثابت او مؤول بتأويل ان المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال ع نفقة المرء على نفسه
صدقة كان مردودا منقطعا ايضا جواب ان اي يكون الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة
مردودا كما في النوع الاول والتقسيم الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق
الله تع وهو نوعان العقوبات وغيرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام
فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم
من ان يكون خبر الرسول ع او اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهي من المسامحات
المشهورة لجمهور السلف اقتداء بفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه
حجة سواء كان من العبادات او العقوبات او دائرة بينهما او مؤنة مع احديهما ولكن قيل لا يشترط
عدد لان الصحابة قبلوا حديث اذا التقى الختانان من عائشة رض وحدها وقيل يشترط عدد لان
النبي لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلاته ما لم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخي في
العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر الواحد ولا يثبت الحدود منه لان في اتصاله الى الرسول
شبهة والحدود تندرئ بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس
وهو قوله تع فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وامثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما ثبتت
اسبابها والحدود ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق
على احد في الديون والاعيان المبيعة والمرتهنة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار

من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين ويتلفظ بقوله اشهد وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة فح يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه وان كان لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول وكلك فلان او ضاربك في هذا او اهدى اليك هذا الشئ هدية فانه لا الزام فيه على احد بل يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل تثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن خبره بالوكالة والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم ولان الخبر غير ملزم في الواقع فلا تعتبر فيه شرائط الالزام ولهذا كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر المأذون فانه من حيث ان الموكل والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة في ذلك ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رح يعني العدد او العدالة اي لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية لشبه الجانبين اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شئ منهما فوفرنا حظا من الجانبين فيه وعندهما لا يشترط فيه شئ بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى لم تشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع في بيان نفس الخبر

بيان اقسام السنة

بيان اقسام السنة

وهذا التقسيم ايضاً لمطلق خبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول ع او غيره ولهذا قال وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول ع اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفاني لا يكون الٰها بالبداهة وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف وقسم ترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط وهذا النوع الاخير المقصود ههنا اطراف ثلثة طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر ويتفرع ذلك وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع اى يسمع التلميذ عبارة المحدث مشافهة او مغايبة بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليك فيقول هو نعم وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ وانت تسمعه وقيل هذا احسن لانه كان وظيفة النبي ع والجواب انه معلم الامة وكان مامونا عن الخطاء والنسيان فالاحتياط في حقنا هو الاول او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يسمي ويثني ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان آه اى الى ان يتصل بالرسول صلعم ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذا الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان آه فاذا بلغك رسالتي هذه فاروعني بهذا الحديث فيكونان اى الكتاب والرسالة

عه القائل صاحب فتح الغفار ۱۲ منه

بيان اقسام السنة

حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة ان هذا كتاب فلان او رسول فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع والاولان اكملان من الآخرين او يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه اي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين اغيبا ولا مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني فلان عن فلان آه والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي سماعي من شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة لا بد منها في كل حال والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا يعني اذا اجزنا بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح او نحو ذلك ولكن لم يكن له سند صحيح تتصل بالمصنف فح تصح اجازتنا له وان لم يكن كذلك بل يعتمد على ان يطالع بعد الاجازة وتعليم الناس كما في زماننا لم تكن تلك الاجازة حجة بل اجازة تبرك والثاني طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب لهذا لم يجمع ابو حنيفة رح كتابا في الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب كان ذلك سببا لطعن المتعصبين القاصرين الى يوم الدين ولم يفهموا ورعه وتقواه ولا علمه وذكاه والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلس درسه وما جرى فيه يكون حجة والا فلا اي ان لم يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابي حنيفة رح سواء كان خطه او خط غيره وعندهما وعند الشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعند الشافعي رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغير وعن محمد رح يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده فذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدي

على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه اي بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث وهذا صحيح عند العامة لان الصحابة رض كانوا يقولون قال كذا او قريبا منه او نحوا منه وعند البعض لا يجوز ذلك لانه مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة اذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بمعناه مثل قوله من بدل دينه فاقتلوه كلمة من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل ويقول كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة ايضا فيقع الخلل في الاحكام وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقوله الغرم بالغنم والخراج بالضمان والعجماء جبار او مشكلا او مشتركا او مجملا لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي لا للمجتهد ولا لغيره اما في جوامع الكلم فلانه لما كان مخصوصا به فلا يقدر احد على نقله واما في المشكل والمشترك فلانه انما ينقله بتاويل مخصوص لا يكون حجة على غيره واما في المجمل فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل فلما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوي ومن غيره فقال والمروي عنه اذا انكر الرواية فان كان انكار جاحد بان يقول كذبت علي وما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقا وان كان انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه ففيه خلاف فعند الكرخي واحمد بن حنبل رح يسقط العمل به وعند الشافعي رح ومالك رح لا يسقط اوعمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به لانه ان خالفه للوقوف على نسخه او موضوعيته فقد سقط الاحتجاج به وان خالف لقلة المبالاة به او لغفلته فقد سقطت عدالته مثاله ما روت

مبحث طعن يلحق الحديث

عـــ اى مدة السفر ١٢

عائشة رضـ انه قال ايما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها وانما قال خلاف بيقين احترازا عما اذا كان محتملا المعنيين فيعمل باحدهما على ما سياتى وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما على الاول فلان الظاهر انه كان ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثانى فلان الحديث حجة باصله ووقوع الشك فى سقوطه بجهل التاريخ لا يسقطه قط وتعيين الراوى بعض محتملاته بان كان مشتركا فعمل باحد تاويلين لا يمنع العمل به بتاويل الآخر كما روى ابن عمر انه ع قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان واول له ابن عمر الراوى بتفرق الابدان كما هو قول الشافعى وهذا لا ينافى ان نعمل نحن بتفرق الاقوال والامتناع اى امتناع الراوى عن العمل به مثل العمل بخلافه اى بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر انه ع كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابى بخلافه

يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شروع فى الطعن من غير الراوى ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه ع قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فيتمسك به الشافعى ويجعل النفى الى عام جزءا من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفى رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفى احدا ابدا فلو كان النفى حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفى منه كان سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة فى الصلوة رواه زيد بن خالد الجهنى وابو موسى الاشعرى لم يعمل به وذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التى تحتمل الخفاء على ابى موسى الاشعرى

بحث طعن ملحق الحديث

والطعن المبہم من ائمۃ الحدیث لا یجرح الراوی عندنا بان یقول ہذا الحدیث مجروح او منکر او نحوہما فیعمل بہ الا اذا وقع مفسرا بما ہو جرح متفق علیہ الکل لا مختلف فیہ بحیث یکون جرحا عند بعض دون بعض مع ذلک یکون الجرح صادرا ممن اشتہر بالنصیحۃ دون التعصب لان المتعصبین قد اخلوا الدین کثیرا ویجعلون المکروہ حراما والمندوب فرضا فلا یعتبر بجرح ہؤلاء القاصرین حتی لا یقبل الطعن بالتدلیس وہو فی اللغۃ کتمان عیب السلعۃ عن المشتری وفی اصطلاح المحدثین کتمان تفصیل فی الاسناد بان یقول حدثنا فلان عن فلان الخ ولا یقول حدثنا فلان قال اخبرنا فلان الخ لان غایتہ انہ یوہم شبہۃ الارسال وحقیقۃ الارسال لیس بجرح فشبہتہ اولی وبالتلبیس وہو ان یذکر الراوی شیخہ بالکنیۃ لا بالاسم او یذکرہ بصفۃ غیر مشہورۃ حتی لا یعرف فیما بین الناس ولا یطعنوا علیہ کما یقول سفین الثوری حدثنی ابو سعید ویقصد بہ الحسن البصری والکلبی جمیعا ووقع فی بعض النسخ ہہنا قولہ والارسال تبعا لفخر الاسلام وہو لیس بطعن ایضا علی ما قدمنا ورکض الدابۃ کما یطعن بعض الاقران علی محمد بن الحسن بذلک وہو امر مشروع من اصحاب الجہاد لا یصلح جرحا والمزاح وہو لا یصلح جرحا لان النبی کان یمازح کثیرا ولکن لا یقول الا حقا کما قال لعجوزۃ ان العجائز لا تدخل الجنۃ فلما ولت تبکی قال اخبروہا بقولہ تعالی انا انشأناہن انشاء فجعلناہن ابکارا عربا وحداثۃ السن ای صغرہ کما یقول سفین الثوری لابی حنیفۃ رح ما یقول ہذا الشاب الحدیث السن عندی وذلک لان کثیرا من الصحابۃ کانوا یردون فی حداثۃ سنہم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالۃ عند الاداء وعدم الاعتیاد بالروایۃ فان ابا بکر رض لم یکن معتادا بالروایۃ مع ان احدا لم یعادلہ فی الضبط والاتقان والاستکثار مسائل الفقہ کما طعن بذلک بعض المحدثین علی اصحابنا فان ذلک دلیل قوۃ الذہن وجودتہ وقد کان ابو یوسف رح یحفظ عشرین الف حدیث

بحث التعارض

من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث
معارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يدرجها في بحث
معارضة العقليات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** وقد يقع التعارض
بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس القرآن احدهما يكون
منسوخا والآخر ناسخا كيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين
على السواء لا مزية لاحدهما على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا
بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اقوى من الآخر باعتبار الوصف
ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض
من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اقوى من الآخر باعتبار الذات في حكمين متضادين
بان يكون في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد انما ذكر في الركن
تبعا وضمنا والا فهو داخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم
فان النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا
الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت
وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة
ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا
وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا تساقطتا فلا بد للعمل
من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة لانه يفضي الى الترجيح
بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى

بحث التعارض

واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة مقدمة على القياس سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة انه صلاها باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة وعند العجز يجب تقرير الاصول اي اذا عجز عن المصير بان تعارضت السنتان واقوال الصحابة والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده فيجب تقرير الاصول اي تقرير كل شيء على اصله وابقاء ما كان على ما كان كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل فيجب تقرير الاصول فانه روي انه نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر وامر بالقاء قدور طبخ فيها لحومها وروى غالب بن ابجر انه قال لرسول الله لم يبق من مالي الا حميرات فقال كل من سمين مالك فاباح له لحومها فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سورها لانه متولد منها وايضا روى جابر انه سئل انتوضأ بما افضلته الحمر قال نعم وروى انس انه نهى عن لحم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سورها والقياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون نجسا بعلة التولد من اللحم لوجود الضرورة في السور دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسور الهرة ليكون طاهرا

مبحث التعارض

لوجود الضرورة فی الهرة اکثر مما یکون فی الحمار فلما تعارض ہٰذا کلہ والسند باب الترجیح وجب تقریر
کل واحد من المتوضی والماء علی اصلہ فقیل ان الماء عرف طاہرا فی الاصل فلا یتنجس فوجب
استعمال الطاہر والتوضی بہ والآدمی لما کان فی الاصل محدثا بقی کذلک ولم یزل بہ الحدث
التعارض فوجب ضم التیمم الیہ ولا یقال ان الماء کان فی الاصل مطہرا فما الاحتیاج الی ضم التیمم
لانا نقول لو ابقینا الماء مطہرا فات اصل الآدمی وہو الحدث فلم یکن تقریر الاصول بل تقریر
الماء فقط ولا یقال ان المبیح والمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فیجب ان ترجح المحرم ولا یفضی الی
الشک لانا نقول ان ہذا الترجیح کان للاحتیاط والاحتیاط ہہنا فی جعلہ مشکوکا لیتوضأ بہ ویتیمم
وسمی ای سور الحمار مشکوکا لہذا ای لاجل التعارض لا ان یعنی بہ الجہل ای لا یعنی بہ ان حکمہ مجہول
فیکون من قبیل لا ادری بل حکمہ معلوم وہو وجوب التوضی وضم التیمم الیہ واما اذا وقع التعارض
بین القیاسین فلم یسقطا بالتعارض لیجب العمل بالحال لانہ لم یوجد بعد القیاس دلیل یصار الیہ الا
العمل بالحال وہو لیس بحجۃ عندنا وانما یصار الیہ فی سور الحمار للضرورۃ بل العمل المجتہد بایہما شاء
بشہادۃ قلبہ یعنی یتحری قلبہ الی احد القیاسین الذی اطمأن الیہ بنور الفراسۃ التی اعطاہا
اللہ لکل مؤمن وعند الشافعی لا یشترط شہادۃ القلب ولہذا کان لہ فی کل مسألۃ قولان او اکثر
فی زمان واحد بخلاف ائمتنا فانہ ما تروی عنہم روایتان فی مسألۃ الا بحسب الزمانین ولکن
لم یعرف التاریخ لیعمل بالاخیر فقط فلہذا دار الفتوی بینہما ہکذا قیل ولما کان ہذا بیان المعارضۃ
الحقیقیۃ التی حکمہا التساقط فالآن شرع فی بیان معارضۃ صوریۃ حکمہا الترجیح او التوفیق فقال
والمخلص عن المعارضۃ اما ان یکون من قبل الحجۃ بان لم یعتدلا بان کان احدہما مشہورا
والآخر آحادا او یکون احدہما نصا والآخر ظاہرا فیترجح الاعلی علی الادنی وقد مر مثالہ غیر
مرۃ او من قبل الحکم بان یکون احدہما حکم الدنیا والآخر حکم العقبی کآیتی الیمین فی سورۃ البقرۃ

والمائدة فانه تع قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مؤاخذة في الغموس فتعارضت الآيتان في حق الغموس فحملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية فعلم ان في الغموس مؤاخذة أخروية وهي الاثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقد حررت فيما سبق باطول من هذا ومن قبل بحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان في قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن او لا وقرأ بعضهم يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب التطبيق بينهما بان تحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فبمجرد انقطاع الدم يحل الوطي وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام اذ يحتمل عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على التقديرين الا ان يقال يحمل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن على طهرن كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتأخر ناسخا للمتقدم كقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة اولا والآية الاولى تدل

مبحث التعارض

بحث التعارض

على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من وجه فتعارض بينهما فى المادة الاجتماعية وهى الحامل المتوفى عنها زوجها فعلى يقول تعتد بابعد الاجلين احتياطا اى ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لتقدم العلم بالتاريخ وابن مسعود يقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجا على على من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى اعنى سورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناولاه فيعمل به وهكذا قال عمر لو وضعت وزوجها على سرير لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة والشافعى جميعا او دلالة عطف على قوله صريحا اى من قبيل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر والمبيح فانهما اذا اجتمعا فى حكم يجعلون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلك لان الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجتمعا ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه حينئذ يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى والمثبت اولى من النافى هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان وبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا اذا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفى الامر الزائد ويبقيه

على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن ابان ووقع الاختلاف في عمل اصحابنا
ايضا ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي اشار المصنف الى قاعدة في ذلك
ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان
مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه
حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا
من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوي علم انه اعتمد على
الدليل ولم يبنه على صرف ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات
لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا بالدليل كان مثله فيتعارض بينهما ويحتاج بعد ذلك الى دفعه
فيحتاج الى مذهب ابن ابان والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا عرف ان الراوي
اعتمد على الدليل بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات
اولى لانه ثابت بالدليل فيحتاج الى مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي
معارضا للاثبات ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينهما المصنف جميعها لكن اوردها على غير ترتيب
اللف فجاء اولا بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة
وكانت في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله ع ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان عبدا على حاله
وهو مختار الشافعي حيث لا يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا وقيل قد صار حرا
وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا اذ الحرية وان كانت
اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة ولكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها كان عبدا
في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة

ومبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر النفي وهو ماروي انها عتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست العب
علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ماروي انها عتقت وزوجها
لان من اخبر بالحرية لاشك انه قد وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا الى دليل فاصحابنا
ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا او في حديث ميمونة مثال لكون
النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي عم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم اختلفوا في انه
هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعي رح حيث لا يحل
النكاح في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح
وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطي فالاحرام وان كان عارضا
في بني آدم والحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان احرم البتة وانما الاختلاف في البقاء
ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطاري عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارضي فخبر النفي في باب
حديث ميمونة وهو ماروي انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيأة المحرم من لبس
غير المخيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات وهو
ماروي انه عم تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لاشك انه قد رأى عليه لباس المحللين وزيهم
فلما تعارض الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي فجعل رواية ابن عباس رض وهو انه
عم تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله في
الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا بهذه الوتيرة وطهارة الماء وحل الطعام من جنس
ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان يقول
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضي اذ خبر قائله الا بالدليل ثم جاء آخر يقول انه طاهر او حلال فلابد من ان تفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وجعله بنفسه في الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القى الماء فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا في تحقيق الامثلة ح بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان راوي احدهما ذكرا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذه المزية لان المعتبر في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الاثنين لا يترجح على عدد بعد ان كان في درجة الآحاد واما ان كان في جانب واحد وفي جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح بجهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان واذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا

مبحث التعارض

بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة فكان حذف القيد من

بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لما هو مذهبنا

في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي

انه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض فلم نقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما

لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المصنف عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة

شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال **فصل** وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامهما

تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء

وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول

مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد

طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعالى فسجد الملائكة

كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون

هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة

واتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان قروء

لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عليه السلام بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان

فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانهما يصحان موصولا ومفصولا

وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب

العمل وهذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف

المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا باس فيه

لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وهذا يؤيدنا قوله تعالى فاذا قرأناه

بحث اقسام البيان

مبحث اقسام البيان

فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا لكن خص منه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله فيصح موصولا ومفصولا او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك في راينا وكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه وانما يصح ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا به وقوله ع قال من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروى عن ابن عباس انه يصح مفصولا ايضا لما روى انه ع قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا وروى انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير الدوانقي وسكت

واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز ذلك وهذا الاختلاف في تخصيص يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم

بحث اقسام البيان

مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لايبقى القطع فكان تغيير اي كان
التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير
للظنية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام
لايصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعم امر اولا بني اسرائيل ببقرة عامة
حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا
ان يعلموا اشياها اي كميتها وكيفيتها ولونها بيّنها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد
خص العام ههنا وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان بقرة بني اسرائيل من
قبيل تقييد المطلق لامن قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة
وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذا صح متراخيا لان النسخ
لايكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعم خطابا لنوح ع فاسلك فيها من كل زوجين اثنين
واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل
اهلك ايض فيها فالاهل عام متناول لكل اولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من
اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايض فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبي من
كان تابعه في الدين والتقاوة لامن كان ذا نسبه فلم يكن الابن الكافر اهلا له لانه خص بقوله
تعم انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا ولكن يرد عليه انه تعم استثنى ابنه اولا بقوله
واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء
ولكن نوحا ع لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سال من الله تعم وقال رب ان ابني من اهلي
وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يانوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث
ان قوله تعم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما عامة لكل معبود سواه فقال عبد الله

بن الزبعری الیس ان عیسیٰ وعزیرا والملائکۃ قد عبدوا من دون اللہ فہم یخلدون
فی النار فنزل قولہ تعالیٰ ان الذین سبقت لہم منا الحسنیٰ اولئک عنہا مبعدون فخص کلمۃ ما
بہذہ الآیۃ متراخیا فاجاب بقولہ وقولہ تعالیٰ انکم وما تعبدون من دون اللہ لم یتناول
عیسیٰ لانہ خص بقولہ تعالیٰ ان الذین سبقت لہم منا الحسنیٰ لان کلمۃ ما للذوات غیر العقلاء
وعیسیٰ ونحوہ لم یدخل فی عموم کلمۃ ما لکن ابن الزبعری انما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال
لہ النبی ما اجہلک بلسان قومک ما علمت ان ما لغیر العقلاء ومن للعقلاء ثم لما کان بیان التغییر
منقسما الی الشرط والاستثناء وقد مضی بیان الشرط فی بحث الوجوہ الفاسدۃ ترک ذکرہ واشتغل
ببحث الاستثناء فقال والاستثناء یمنع التکلم بحکمہ بقدر المستثنی متعلق بالتکلم کانہ قال الاستثناء
یمنع التکلم بقدر المستثنی مع حکمہ یعنی کانہ لم یتکلم بقدر المستثنی اصلا فیجعل تکلما بالباقی بعدہ ای بعد
الاستثناء فاذا قال لہ علی الف درہم الا مائۃ فکانہ قال لہ علی تسع مائۃ فقدر المائۃ کانہ لم
یتکلم بہ ولم یحکم علیہ کما کان فی التعلیق بالشرط لم یتکلم بالجزاء حتی وجد الشرط وعند الشافعی یمنع
الحکم بطریق المعارضۃ یعنی ان المستثنی قد حکم علیہ اولا فی الکلام السابق ثم اخرج بعد ذلک
بطریق المعارضۃ فکان تقدیر قولہ لفلان علی الف درہم الا مائۃ الا مائۃ فانہا لیست علی
فان صدر الکلام یوجبہا والاستثناء ینفیہا فتعارضا فتساقطا وقیل فائدتہ تظہر فیما اذا استثنی
خلاف جنسہ کقولہ لفلان علی الف درہم الا ثوبا فعندنا لا یصح الاستثناء لانہ لا یصح بیانا وعندہ
یصح فینقص من الالف قدر قیمۃ الثوب لان عمل الاستثناء کالدلیل المعارض وہو یحسب
الامکان والامکان ہہنا فی نفی مقدار قیمتہ ولا یخلو ہذا عن خدشۃ لاجماع اہل اللغۃ علی ان
الاستثناء من النفی اثبات ومن الاثبات نفی ہذا دلیل للشافعی علی ان عمل الاستثناء
بطریق المعارضۃ لان النفی والاثبات یتعارضان معا ولان قولہ لا الہ الا اللہ للتوحید فمعناہ

بحث اقسام البیان

النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له لان المعنى ح لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله لا اثباتا لله الذي هو المقصود بخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى ح لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة او خمسين عاما الذي عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي رح ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يمكن عكسه وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية ليست بمرادة من المغيا فجعلناه في هذا عبارة لانه المقصود على ان حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده كما ان الغاية ينتهي بها المغيا فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به الا انهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فيجعل مبتدأ قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه

بحث اقسام البيان

اى ان هذه الاصنام التى تعبدونها انهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لى فانه تعالى ليس داخلا فى الاصنام فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدتموه عدو لى الا رب العالمين فيكون متصلا لكنه قليل ٥ والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض بان يقول لزيد على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الا مائة ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعى فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند الشافعى كما يكون مثل هذا فى الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغى ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبطل لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا فى الجميع فينبغى ان لا يصح لكن بضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهى تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا بجميع ما سبق لوجود شركة العطف ولكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود وبيان ضرورة عطف على قوله بيان تغيير اى البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون فى حكم المنطوق اى البيان اما ان يكون فى حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون فى حكم المنطوق لقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة فى وراثة الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقى فكانه

مبحث اقسام البيان

قال فلامه الثلث ولابيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول اذا رأى امرا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات والشركات ورأى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح فسكوته اقيم مقام الامر بالاباحة وفي حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روي ان امة ابقت وتزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية الى عمر فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي عن الاولاد وياخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد المغرور لا تضمن بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس وهو حرام كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري فانه يصير اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن اذنا لتضرر الناس ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفر رح لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة استعماله وطول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله له علي مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكانه قال له علي مائة درهم ودرهم وانما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون بان الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل في تفسيره وقال الشافعي المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا درهم ومن المائة ما بينه كما ذكرنا فرقه او بيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان محض في حق

بحث اقسام البيان

بحث اقسام البيان

وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا في اول الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل منا اني ابيح الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة وكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل لعواقب الامور وهو لا يصلح للالوهية وغرضهم من ذلك ان لا تنسخ شريعة موسى بشريعة احد ويكون دينه مؤبدا ونحن نقول ان الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء واكل غذاء اليوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا يحكم لسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد مزاجه فيه ولم يقل من المريض اني ابدلك غدا الغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم كان نكاح الجزء اعني حواء حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان ولا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره

تمتعوا في داركم ثلثة ايام خطابا لقوم صالح ع وتزرعون سبع سنين دأبا حكاية عن قول يوسف ع وكل ذلك غلط لانه من الاخبار والقصص والاولى في نظيره قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله بامره وقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه او تابيد ثبت نصا او دلالة عطف على قوله توقيت فانه اذا لحقه تابيد ثبت نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله صلعم لا يقبل النسخ لان التابيد الصريح ينافي النسخ وكذا لا نبي بعد نبينا فلا ينسخ ما قبض عليه ثم وقد ذكروا في نظير التابيد الصريح قوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واورد بانه يمكن ان يراد به المكث الطويل واجيب بان ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين كما في حق العصاة واما اذا قرن بقوله ابدا فانه صار محكما في التابيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار دون الاحكام والاولى في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ وشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من اعتقاد ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولا يشترط فيه فضل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لا بد من زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة فلم يتمكن احد من النبي والامة من فعلها وانما تمكن النبي عم من اعتقادها فقط وانه امام الامة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم فكانهم عقدوها جميعا ثم نسخت لما ان حكمه بيان المدة للعمل بالقلب عندنا اصلا وللعمل بالبدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى وجود التبع البتة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا بد ان يتمكن من الفعل البتة ثم شرع في بيان ان اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة والاتفاق والقياس لا يصلح ناسخا اي لكل من الكتاب

مبحث اقسام البيان

والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالرأي لاجل الكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب والسنة ولا عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس المرجوع اليه ولكن لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة بالرأي والانماطي منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته ولكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة والكتاب فهي اربع صور عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسكا بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول اول ما كذب الله فكيف نؤمن بالله بتبليغه ولو جاز نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن لا ينقطع عنه في المتفق ايضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك الشافعي رح ايضا

مبحث اقسام البيان

اى من الموضوعات ١٢ منه

فى عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعم
فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفى عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعم
لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم
المطلق جاز ان يبين الله مدة كلام رسوله او رسوله مدة كلام ربه فمثال نسخ الكتاب
بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله عم انى كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه فى الصلوة الى بيت المقدس
فى وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله تعم فول وجهك شطر
المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعم لا يحل لك النساء من بعد اى بعد التسع نسخ
بما روت عائشة رض ان النبى عم اخبرها بان الله تعم اباح له من النساء ما شاء وقيل هو منسوخ
بالآية التى قبلها فى التلاوة اعنى قوله تعم انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة له او قوله تعم ترجى من تشاء منهن وتؤوى
اليك من تشاء وهكذا كلما اوردوا فى نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب
بالكتاب بقطع النظر عن السنة على ما حررت فى التفسير الاحمدى ولما فرغ عن بيان اقسام
الناسخ شرع فى بيان اقسام المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم
جميعا وهو ما نسخ من القرآن فى حيوة الرسول بالانساء كما روى ان سورة الاحزاب كانت
تعدل سورة البقرة فى ضمن ثلث مائة آية والآن بقيت على ما فى المصاحف فى ضمن سبعين آية
وكما روى ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما فى المصاحف
فى ضمن اثنى عشر آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعم لكم دينكم ولى دين ونحوه قدر سبعين
آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة وعشرون آية فى باب علم القتال منسوخة بآيات

مبحث اقسام البيان

القتال وسوى آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على ما ذكره صاحب الاتقان وعندي انها زائدة على عشرين الى اربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل في التفسير الاحمدي بما لا يتصور المزيد عليه في كتب ابي حنيفة رح وان بينه الشافعية باطول منه في كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بزيادة متتابعات وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان قوله ايديهما ونسخ وصف في الحكم بان ينسخ عمومه واطلاقه ويبقى اصله وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب يقتضي بان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا اولا والحديث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض وظيفته او فانها نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر او المشهور كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كما في البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيدة بالايمان فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب العمل والاطلاق فيجوز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ولما فرغ المص عن تقسيم البيان شرع في بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الاسلام

مبحث اقسام البيان

مبحث افعال النبي صلعم

وكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** افعال النبي سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنى الزلة لان الباب لبيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى به وهي اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصده للحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من اعني في الطريق فخر منه ثم قام عاجلا فما كان من قصده الخر ورما استقر عليه كما كان من قصد موسى بالضرب تاديب القبطي فقضى عليه بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق عليه بل ندم وقال هذا من عمل الشيطان ولكن هذا التقسيم بالنسبة الينا والا ففي حقه لم يكن شئ واجبا اصطلاحيا لانه ما ثبت بدليل فيه شبهة وكانت الدلائل كلها قطعية في حقه ثم انهم اختلفوا في اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تكن له طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي على اي وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمصنف ترك هذا كله وبين ما هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب والندب والاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اية جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة شرع في تقسيمها في حقه وفي بيان طريقه في اظهار احكام الشرع بالوحي فقال والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو جبرئيل فوقع في

ص عطف على قوله في تقسيمها عطف التفسير قوله بالوحي وهو اعلام من الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم قال ظاهر وباطن يطلق الوحي عليهما بالحقيقة والمجاز او بالاشتراك قوله ثلثة انواع

بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي بعد علم النبي بانه جبريل بآية قاطعة ينافي الشك ولا اشتباه
في انه جبريل اولاً هو الذي نزل عليه بلسان الروح الامين يعني القرآن الذي قال الله
تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما بينه بقوله او ثبت عنده
صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال ان روح القدس نفث في
روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما بينه بقوله او تبدى لقلبه بلا شبهة
بالالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا
وان كان الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بانه اتف
لانه لم يكن من شانه او لم تثبت به احكام الشرع وكذا لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء
النبوة لم تثبت به احكام الشرع والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة
بان يستنبط علة في الحكم المنصوص ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شان سائر المجتهدين
فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه الا ان الله تعالى قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى فكل ما تكلم لا بد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب
ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده ليس
بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه
اي اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي اولا الى ثلثة ايام او الى
ان يخاف فوت الغرض ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب
في الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه
على الخطاء وما اقر على الخطاء قط بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا يبقى خطأهم
الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه معصوم عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره

مبحث افعال النبي صلعم

من البيان بالرأي من مجتهدي الامة فانهم يقررون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة في كتب الاصول منها انه لما أسر أسارى بدر وهم سبعون نفرا من الكفار فشاور النبي صلعم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رضه هم قومك واهلك خذ منهم فداء يتقوى به المسلمون وخلهم احرارا لعلهم يوفقون بالاسلام بعد ذلك وقال عمر رضه مكن نفسك من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكني من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال كالماء ويشدد قلوب رجال كالحجارة مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم استقر رأيه على رأي ابي بكر رضه فامر باخذ الفداء وقال تستشهدون في احد بعدهم فقالوا قبلنا فلما اخذوا الفداء نزل عليه قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى اصحابه كلهم وقال لو نزل العذاب ما نجى احد منا الا عمر رضه ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأي عمر وانه اخطأ حين عمل برأي ابي بكر رضه لكنه لم يقرر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات ومضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يأمر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره بخلافه فان في الاول لا ينتقض الرأي بالنص وفي الثاني ينتقض وهذا كالالهام الفرق بين اجتهاد النبي وغيره من المجتهدين كالفرق بين الهام النبي وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد

مبحث افعال النبي صلعم

الی غیرہم الا اذا اخذنا بقولہم بطریق الآداب ثم شرع فی بحث شرائع من قبلنا من جہة الحاقہا بالسنة واختلف فیہا فقال بعضہم تلزم علینا مطلقا وقال بعضہم لا تلزمنا قطعا والمختار ما ذکرہ المصنف رح بقولہ وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص اللہ ورسولہ من غیر انکار فانہ اذا لم یقص علینا بل وجدت فی التوراة والانجیل فقط لا تلزمنا لانہم حرفوا التوراة والانجیل کثیرا وادرجوا فیہما احکاما بہواء انفسہم فلم یتیقن انہا من عند اللہ تعالی وکذا اذا قص اللہ علینا ثم انکر علینا بعد نقل القصة صریحا بان لا تفعلوا مثل ذلک ودلالة بان ذلک کان جزاء ظلمہم فحینئذ یحرم علینا العمل بہ وہذا الاصل کبیر لابی حنیفة رح یتفرع علیہ اکثر الاحکام الفقہیة فمثال ما لم ینکر علینا بعد نقل القصة قولہ تعالی وکتبنا علیہم فیہا ای علی الیہود فی التوراة ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فہذا کلہ باق علینا وکذا قولہ تعالی ونبئہم ان الماء قسمة بینہم ای بین ناقة صالح ع وقومہ یستدل بہ علی ان القسمة بطریق المہایاة جائزة وکذا قولہ تعالی ائنکم لتاتون الرجال شہوة من دون النساء فی حق قوم لوط ع یدل علی حرمة اللواطة علینا ومثال ما انکرہ علینا بعد القصة قولہ تعالی فبظلم من الذین ہادوا حرمنا علیہم طیبات احلت لہم وقولہ تعالی وعلی الذین ہادوا حرمنا کل ذی ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علیہم شحومہما ثم قال ذلک جزیناہم ببغیہم فعلم انہ لم یکن حراما علینا ثم ہذہ الشرائع التی تلزمنا انما تلزمنا علی انہا شریعة لرسولنا ع لا علی انہا شرائع للانبیاء السابقة لانہا اذا قصت فی کتابنا بلا انکار صارت تلک جزء من دیننا وقد قال اللہ تعالی للنبی ع اولئک الذین ہدی اللہ فبہداہم اقتدہ ثم شرع فی بیان تقلید الصحابة رض الحاقا بابحاث السنة فقال تقلید الصحابی واجب یترک بہ القیاس ای قیاس التابعین ومن بعدہم لان قیاس الصحابی لا یترک بقول صحابی آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل ہو الظاہر فی حقہ وان لم یسندہ الیہ ولئن سلم انہ

بحث افعال النبی صلعم

ليس مسموعا منه بل هو رأيه فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا احوال
التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس لانه ح يتعين جهة السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل
ان يكون هو رأيه وقد اخطأ فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم سواء كان
مدركا بالقياس او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخر
فتعين البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة رح
وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر عن دركه فعملنا جميعا
بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة
وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا
بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما شرت بثمان مائة
من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم بان الله تعالى ابطل حجه
وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا في غير
ما لا يدرك بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فانه ح بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم
يعملون بقول الصحابي كما في اعلام قدر راس المال فان ابا حنيفة رح يشترط اعلام قدر
راس المال في السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض وابو يوسف ومحمد رح
لم يشترطا عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية فهي كفاية فلا يحتاج
الى التسمية والاجير المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه لما ضاع في يده
فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليدا لعلي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس
وقال ابو حنيفة رح انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي

بحث افعال النبي صلعم

واما في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلماً له يعني ان كل ما قال صحابي ولم يبلغ غيره من الصحابة فحينئذ اختلف العلماء في تقليده فبعضهم يقلدونه وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابياً آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر مسلماً له او خالفه فان سكت كان اجماعاً فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه صار باطلاً بالاجماع المركب من هذين المخالفين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان علياً رضه تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضه فاتى علي رضه بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقاً واما شهادة ابنك لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رضه انه يجوز شهادة الابن للاب وخالفه شريح في ذلك فلم ينكره علي رضه فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرع لك واسلم اليهودي فسلم الدرع علي رضه لليهودي ووهبه فرساً وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وكذا مسروق كان تابعياً خالف ابن عباس في مسألة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياساً على دية النفس فقال مسروق لا بل يلزمه ذبح شاة استدلالاً بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعاً وروي عن ابي حنيفة

مبحث افعال النبي صلعم

انی لا اقلد التابعی لانهم رجال و نحن رجال لان قول الصحابی انما یقبل لاحتمال السماع واصابة رأیهم ببرکة صحبة النبی عم وهو مفقود فی التابعی وهذا هو مختار شمس الائمة وهذا کله ان ظهرت فتواه فی ضمن الصحابة رض وان لم تظهر فتواه ولم یزاحمهم فی الرای کان مثل سائر ائمة الفتوی لا یصح تقلیده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع فی بیان الاجماع فقال

باب الاجماع

وهو فی اللغة الاتفاق وفی الشریعة اتفاق مجتهدین صالحین من امة محمد عم فی عصر واحد علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمة وهو التکلم منهم بما یوجب الاتفاق ای اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجمعنا علی هذا ان کان ذلک الشیء من باب القول او شروعهم فی الفعل ان کان من بابه ای کان ذلک الشیء من باب الفعل کما اذا شرع اهل الاجتهاد جمیعا فی المضاربة او المزارعة او الشرکة کان ذلک اجماعا منهم علی شرعیتها ورخصة وهو ان یتکلم او یفعل البعض دون البعض ای یتفق بعضهم علی قول او فعل وسکت الباقون منهم ولا یردون علیهم بعد مضی مدة التأمل وهی ثلثة ایام او مجلس العلم ویسمی هذا اجماعا سکوتیا وهو مقبول عندنا وفیه خلاف الشافعی رح لان السکوت کما یکون للموافقة یکون للمهابة والدلیل علی الرضا ما روی عن ابن عباس انه خالف عمر رض فی مسألة العول فقیل له هلا اظهرت حجتک علی عمر رض فقال کان رجلا مهیبا فهبته ومنعنی درته والجواب ان هذا غیر صحیح لان عمر رض کان اشد انقیادا لاستماع الحق من غیره حتی کان یقول لا خیر فیکم ما لم تقولوا ولا خیر لی ما لم اسمع وکیف نظن فی حق الصحابة التقصیر فی امور الدین والسکوت عن الحق فی موضع الحاجة وقد قال عم الساکت عن الحق شیطان اخرس واهل الاجماع

من کان مجتهدا صالحا الا فیما یستغنی فیه عن الاجتهاد لیس فیه هوی ولا فسق صفة لقوله مجتهدا کانه قال اهل الاجماع من کان مجتهدا صالحا الا فیما یستغنی عن الرأی فانه لا یشترط

مبحث الاجماع

مبحث الاجماع

فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلاني ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبي مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول في علم الشريعة والانعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة اي نسله واهل قرابته لانه ع قال اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه ع قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على الحجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسألة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متاخر ويرتفع الخلاف السابق من البين ونظيره مسألة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم

مبحث الاجماع

جواز بيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع محمد رح والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف احد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل في النار وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين يعني ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر جاحده وان كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية وهي العدالة فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم كخبر الرسول حجة قطعية وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون ان قوة الحبل المؤتلف

بحث الاجماع

من الشعرات وامثاله ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له داع مقدم عليه من دليل ظني او ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط الداعي والاصح المختار انه لا بد له من داع على ما قال المص والداعي قد يكون من اخبار الآحاد او القياس اما اخبار الآحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله لا تبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين المص انه لا بد لنقل الاجماع ايضا من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الآحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتشبيه بالحديث المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان الاجماع لم يكن في زمن الرسول وانما يكون في زمن الصحابة ومن بعدهم فليس الا آحادا او متواترا ثم هو على مراتب اي الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي نص البعض وسكت

الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسألة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين فلا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب وقد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي وبذلت جهدي وطاقتي فيه فلم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت

ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال

باب القياس

بحث الاجماع

بحث القياس

القياس فی اللغة التقدیر وفی الشرع تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلة وانما فسر بهذا
التفسیر لانه اقرب الی اللغة بخلاف التعییر فانه یوهم انه لا یشمل القیاس بین المعدومین کقیاس عدیم
العقل بسبب الجنون علی عدیم العقل بسبب الصغر لانه لا یطلق علیه الفرع والاصل فباطل
لانا لا نسلم انه لا یطلق الاصل والفرع علی المعدوم وقیل هو تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع
وهو باطل لان حکم الاصل قائم به لا یتعدی منه وانما یتعدی مثله ولذا قیل هو ابانة مثل حکم احد
المذکورین بمثل علته فی الآخر فاختیر لفظ الابانة لان القیاس مظهر لا مثبت وزید لفظ المثل
لان المتعدی هو مثل الحکم لا عین الحکم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس
ینکرون کون القیاس حجة لان الله تعالی قال ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء فلا یحتاج
الی القیاس ولان النبی قال لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیهم اولاد السبایا
فقاسوا ما لم یکن بما قد کان فضلوا واضلوا ولان القیاس فی اصله شبهة اذ لا نعلم ان ما
هو علة للحکم والجواب عن الاول ان القیاس کاشف عما فی الکتاب فلا یکون مباینا له وعن
الثانی ان قیاس بنی اسرائیل لم یکن الا للتعنت والعناد وقیاسنا لاظهار الحکم وعن
الثالث ان شبهة العلة فی القیاس لانها فی العمل وانما هی فی العلم وذلک جائز اما
النقل فقوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار لان الاعتبار رد الشیء الی نظیره فکانه قال
قیسوا الشیء علی نظیره وهو شامل لکل قیاس سواء کان قیاس المثلات علی المثلات او قیاس
الفروع الشرعیة علی الاصول فیکون اثبات حجیة القیاس ثابتا بالنص وحدیث معاذ معروف
وهو ما روی ان النبی حین بعث معاذا الی الیمن قال له بم تقضی یا معاذ فقال
بکتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد برأیی
فقال الحمد لله الذی وفق رسول رسوله بما یرضی به رسوله فلو لم یکن القیاس حجة لانکره

بحث القياس

وما حمه الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وكل شيء
في القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي
عدم كونه في الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وهو وارد في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي ومعناه وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات اي العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول
للكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء فيصير حاصل المعنى فقيسوا يا اولي الابصار احوالكم باحوال
هؤلاء الكفار وتأملوا بانكم ان تصدوا العداوة الرسول وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلى
اولئك الكفار فهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير هذا التأمل فكما ان العداوة
علة والعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولي الابصار فكذلك العلة الشرعية
علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ح بالدليل
المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لو اجري على عمومه من كل رد
الشيء الى نظيره وان كان واردا في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس به نقلا
اي ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتأمل في العقوبات لوروده فيها كان اثبات
حجية القياس به عقلا اي ثابتا بدلالة النص لا بالقياس والا يلزم الدور وكذلك التأمل
في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان نتأمل
مثلا في حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم نستعير هذا اللفظ
للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل واحد
من التأمل في العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها
لها فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اي بيان

ے متعلق بالمنفی ١٢ منه

مبحث القياس

القياس في كونه رد الشئ الى نظيره ثابت في قوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والملح بالملح والذهب بالذهب الفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ويروى
كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع اى بيع الحنطة بالحنطة
مثل بمثل فيروى بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة بكيل فوزان بجنسه وقوله مثلا بمثل حال
لما سبق كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شروط والامر للايجاب
والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية
والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر يعني الكيل في المكيلات والوزن في
الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل
على القدر دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع
فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر يعني حينما
فاتت التسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اى العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر
والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية
ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس
فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة
بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر
كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت
بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله
وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اى كون الداعي الى وجوب
التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأى فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد

مبحث القياس

بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى
مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل
على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته
اي اثبات حكم النص فيه وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز
وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر
والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تعالى فاعتبروا وهو نظير المثلات اي
هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي
اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم
مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا
رسول الله صلعم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة احد
فامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء
فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان
يخرجوا وظنوا اي اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله اي عذابه في حكمه بالجلاء من
حيث لم يحتسبوا او لكن قذف اي القى الله في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه على جمال كثيرة وخرجوا منها
واستوطنوا بخيبر ثم اخرجهم عمر رض من خيبر الى الشام هذا تفسير الاية فالاخراج من الديار
عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من
دياركم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر

يدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر رضـ اياهم من خيبر الى الشام وقيل هو حشرهم يوم القيمة
ثم دعانا الى الاعتبار فى قوله فاعتبروا بالتامل فى معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فنعتبر
احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اى فى القياس
الشرعى نتامل فى علة النص ونعديها الى الفرع لتثبت حكم النص فيه والاصل فى الاصل
معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يتعدى الى الفرع بالقياس
يعنى ان الاصل فى كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد
فى الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فى الفرع
الا انه لا ينبغى ان يكتفى بهذا القدر بل لا بد فى ذلك من دلالة التمييز اى دليل يدل على ان
هذه هى العلة لا غير كما يعلم فى قوله الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر
والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص
فى الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول فى الاصل معلولة فقوله للحال معناه
فى الحال وقوله شاهد كناية عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على
حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل فى كل نص ان يكون معلولا
والثانى ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص فى الحال معلول بقطع النظر عن
ذلك الاصل والثالث ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون
ما عداه فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما
ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه
فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء
فى بحكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه بحكمه مثلا مقصورا على حكمه بنص آخر

مبحث القياس

اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا ينبغي ان يقاس عليه من هو على حاله من كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا الحكم وقصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك وفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم به وانما ابقيناه لقوله عم للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطي والمكره كما قاسهما الشافعي رح

وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا بالتسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغير والثالث كون الفرع نظير الاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة

بحث القياس

والاثنان التعدیة وکون الحکم الشرعی ثابتا بالنص لا فرعا لشیٔ آخر وهذا وان کان مما یستقیم لکن لیست له ثمرة صحیحة فلا یستقیم التعلیل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه لیس بحکم شرعی تفریع علی اول الشروط وهو کون الحکم شرعیا فان الشافعی رح یقول الزنا سفح ماء محترم فی محل مشتهی محرم وهذا المعنی موجود فی اللواطة بل هی فوقه فی الحرمة والشهوة وتضییع الماء فیجری علیها اسم الزنا وحکمه والیه ذهب ابو یوسف و محمد رح وهذا یسمی قیاسا فی اللغة ولکنه فرق بین ان یعطی اللواطة اسم الزنا وبین ان یجری علیها حکمه فقط لاجل اشتراک العلة فان الاول قیاس فی اللغة دون الثانی والمجوزون له هم اکثر اصحاب الشافعی رح فانهم یطلقون اسم الخمر لکل ما یخامر العقل وقد قال لهم واحد من الحنفیة لم تسمی القارورة قارورة فقالوا لانه یتقرر فیه الماء فقال ان بطنک ایضا یتقرر فیه الماء فینبغی ان یسمی قارورة ثم قال لهم لم یسمی الحجر حجرا فقالوا لانه یتحجر جابی یتحرک علی وجه الارض فقال ان لحیتک ایضا تتحرک فینبغی ان تسمی جرجیرا فتحیر وسکت ولا لتصحیح ظهار الذمی تفریع علی الشرط الثانی ای لا یستقیم التعلیل لتصحیح ظهار الذمی کما علله الشافعی رح فیقول انه یصح طلاقه فیصح ظهاره کالمسلم اذ لم یوجد الشرط الثانی وهو تعدیة الحکم بعینه لکونه ای لکون هذا التعلیل تغییرا للحرمة المتناهیة بالکفارة فی الاصل وهو المسلم الی اطلاقها فی الفرع عن الغایة لان ظهار المسلم ینتهی بالکفارة وظهار الذمی یکون مؤبدا اذ لیس هو اهلا للکفارة التی هی دائرة بین العبادة والعقوبة وقیل هو اهل للتحریر ولکن لیس اهلا للتحریر الذی یخلفه الصوم ولا التعدیة الحکم من الناسی فی الفطر الی المکره والخاطی لان عذرهما دون عذره تفریع علی الشرط الثالث وهو کون الفرع نظیر الاصل فان الشافعی رح یقول لما عذر الناسی مع کونه عامدا فی نفس الفعل فلان یعذر الخاطی والمکره وهما لیسا بعامدین فی نفس الفعل اولی ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسیان یقع بلا اختیار وهو منسوب الی صاحب الحق وفعل الخاطی

والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم ولكنه لقصر في الاحتياط في المضمضة حتى
دخل الماء في حلقه والمكره اكرهه الانسان والجاءه اليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما
وقد فرعناهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس ولا ضير فيه فان اكثر المسائل يتفرع
على اصول مختلفة ولا نشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص
بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وههنا النص المطلق عن
قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان تقاس على رقبة كفارة القتل
وتقييدها بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص وهذا فيما
يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا
كما هو داب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه لو لم يكن النص
موجودا لثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله
انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة كان هذا شرطا
سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه سوى
انه تعدى الى الفرع فعم وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله لا تبيعوا الطعام
بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل
من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير واقتصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا
انما خصصنا القليل من هذا النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام
في الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح

مبحث القياس

قمر الاقمار

نور الانوار

بحث القياس

يأوّل في المستثنى ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نؤوّل في المستثنى منه ونقدر هكذا لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فتبقى في المستثنى منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا احوال الكثير لا القليل فصار التغير بالنص اي بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا به اي بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير في الصورة جواب سوال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث قال في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز اداؤه فيجوز اداء القيمة ايضا فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى للاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب ثم اوجب المسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي ياخذ الله تعالى اولا في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف العهد

مبحث القياس

في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى هو يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك وذلك لا يحتمله مع اختلاف الموعيد اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل نجاز الموعيد مع اختلافها وكثرتها فان الموعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا توفي الا بالادام فكان اذنا بالاستبدال لا له بان تستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة وكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم تبق الا الزكوة فكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بالصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته

كاشتمال النص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا له اي للاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك المعنى في الفرع ويفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليتهما فيكون في حلي النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعي يعلل حرمة الربوا بها وهي متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فاينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة ولغيرها من غير السبيلين يجب الوضوء واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسؤر الهرة في قوله انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهمه بعض دون بعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي رح الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالك رح الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل

بحث القياس

منک قالت نعم قال فدین اللہ احق بالقبول فقاس النبی علیه السلام الحج علی دین العباد والمعنی الجامع بینهما هو الدین وهو عبارة عن حق ثابت فی الذمة واجب الاداء والوجوب حکم شرعی وفرداً او عدداً والظاهر انه ایضاً تقسیم للوصف فالوصف الفرد کالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد کالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسماً وحکماً لاشبهة فی انه مقابل للوصف وان قوله لازماً وعارضاً لاشک فی انه قسم للوصف واما الجلی والخفی وکذا الفرد والعدد فقد اورده علی سبیل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم نجد امثاله الا فی قسم الوصف وقد یسمی المعنی الجامع الوصف مطلقاً فی عرفهم سواء کان وصفاً او اسماً او حکماً علی ما سیاتی وهذا کله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له ویجوز فی النص وغیره اذا کان ثابتاً به ای یجوز ان یکون ذلک المعنی منصوصاً فی النص کالطواف فی سورة الهرة وان یکون فی غیر النص لکن ثابتاً به کالامثلة التی مرت الآن ثم شرع فی بیان ما یعلم به ان هذا الوصف وصف حسن غیره فقال ودلالة کون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف فی القیاس بمنزلة الشاهد فی الدعوی فکما یشترط فی الشاهد للقبول ان یکون صالحاً وعادلاً فکذا فی الوصف وکما ان فی الشاهد لا یجوز العمل قبل الصلاح ولا یجب قبل العدالة فکذا فی الوصف ثم بین معنی الصلاح والعدالة علی غیر ترتیب اللف فبدأ اولاً بذکر العدالة بقوله لظهور اثره فی جنس الحکم المعلل به ای بان ظهر اثر الوصف فی جنس الحکم المعلل به من خارج قبل القیاس وان ظهر اثره فی عین ذلک الحکم المعلل به یمکنه فبالطریق الاولی وجملته ترتقی الی اربعة انواع الاول ان یظهر اثر عین ذلک الوصف فی عین ذلک الحکم وهو متفق علیه کاثر عین الطواف فی عین سور الهرة والثانی ان یظهر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وهو الذی ذکره

المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره في جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولي فكذا في ولاية النكاح
والثالث ان يوثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر الاغماء
فان لجنس الاغماء وهو الجنون والحيض تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه في
جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط
الصلوة وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح
ثم ذكر بيان الصلاح فقال ونعني بصلاح الوصف ملايمته وهي ان تكون على موافقة تعليل
المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبطها
النبي ع والصحابة والتابعون ولا تكون نابية عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع
بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي رح
هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون
بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى
عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون
الشافعي رح والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية
النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها وما لها ولا تهتدي
اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر موثر في
اثبات الولاية مثل تاثير الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة
المزاولة والمجئ فالحاصل ان وصف الصغر الذي نقول به في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف
الذي قال به النبي ع في سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف
في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح

دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته اي دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالموثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال فان الناس اختلفوا في معناه فقيل هو وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل التقدير ليس بحجة عندنا لانه لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي مثل الاطراد في عدم صلاحية للدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه لان انتفاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالا على نفي الحكم كقول الشافعي في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قطعا والنكاح هو ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له كقول محمد في ولد المغصوبة انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل

محمد ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورة وهكذا قولنا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست الا الايجاف للمسلمين بالخيل وهو منتف ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل لا طراد الاحتجاج باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي رح اسند الا ابقاء الشرائع بعد وفاته ع وعندنا هو ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له من سبب علحدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال تحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل لعلى زواله وعدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على ذلك لوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها حجة دافعة لا لزام الخصم عليه ففائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما في يده اي في السهم الآخر الذي في يده ويقول انه بالاعارة عندك ان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة الا ببينة لان الشفيع تمسك بالاصل وبان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح تجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسألة في الشقص

يتحقق فيه خلاف الشافعي رح اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي مثل الاطراد والاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا وهذا عمل بغير دليل اي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفر عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا الا تعلم ان المتنازع فيه من اي القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم في مس الذكر اي قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضا للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم يوجد

في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح المستنجين بالماء في قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا الماء تري هو الاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحية الدليل للاحتجاج بالوصف الذي اختلف في كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم في الكتابة الحالة اي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اي من اعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعهما من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك في فساده عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بوصف لا يشك في فساده بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الآية لا يتادى به الصلوة لاجل ذلك فان هذا القياس بديهي الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة وانما لم تجز بما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول ان الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم وجدانه الحكم في علمه وان ادعى بانه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدانه الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي حقيقة

الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يؤتى التعليل لاجله صحيحا او فاسدا فقال وجملة ما يعلل له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطاء فاحش بل بيان حكمه الذي سمي فيما في قوله وحكمه الاصابة بغالب الرأي وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان الموجب للحرمة هذا او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان الشرط الحكم او وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه فلا بد ههنا من امثلة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فان اثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهي النسيئة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها هو السوم مما لا ينبغي ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك رح لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود في النكاح مثال للشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما ثبتت بقوله عم لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان

بحث القياس

لقوله عليه السلام اعلنوا النكاح ولو بالدف وشرطت العدالة والذكورة فيها اي في شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي رح يشترطه لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولكونه ليس بمال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بتراء التي تانيث الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اي اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما اثبتنا عدم شروعيتها بما روي انه عليه السلام نهى عن البتيراء والشافعي رح يجوزها عملا لقوله عليه السلام اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأي فاثبتنا وجوبه بقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عليه السلام لا الا ان تطوع حين سأله الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اي الحكم في ما لا نص فيه بغالب الرأي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا للقياس ومنه والتعليل بسا ويه في الوجود جائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية في الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان علية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور والجواب ان صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فلا دور والدليل لنا ان دليل الشرع لابد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل ايضا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم في الفرع وهو معنى التعدية والتعليل للاقسام الثلثة

الاول ونفيها باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه وانما هو الى الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حكم من نص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك في الحكم جائز بالاتفاق لانه موضع القياس واما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف رح تابعا لفخر الاسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا تارة على سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى بيانه بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد ويقول كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله ع من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يأمر انسانا مثلا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهرها اذ تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجسها وطهارة سؤر سباع الطير

بحث الاستحسان

بحث الاستحسان

مثال الاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا الطهارة بالقياس الخفي وهو انها انما تاكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء ثم لا خفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما جرت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة

وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلي آية السجدة في صلاته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزئه الاصل في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع في موضع آية السجدة وينوي التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها

وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا
بالقياس المستتر وصحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان
الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر ثم المستحسن بالقياس
الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية ما في الباب انه خفي يقابل الجلي بخلاف الاقسام
الاخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه
الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا
فانه اذا اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها
بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي
ان يسلم المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان
المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة
الثمن والمشتري ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا
فسخ القاضي البيع وهذا حكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى
الى الوارثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع
على الوجه الذي قلنا تحالفان ويفسخ القاضي البيع كما كان هذا في المورثين او الاجارة اي
يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف
كل واحد منهما ويفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع
الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فيح
كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع
ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان

مبحث الاستحسان

مولانا عبد السلام الاعظمی ١٢ منه

والسلعة قائمة بعينها تحالفا وتراد القبض فوجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمدؒ ولا الى الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون لمن فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والمشترك والمؤول والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي كتبتها وجمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع واقتداء السلف لانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه وحده وتضمين بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد ولذكره قريبا ادحكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة وههنا مما تكلم باثر ابن مسعودؓ في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان في ذلك

بحث الاجتهاد

بعض من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق فى موضع الخلاف متعدد اى فى علم الله تعالى وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شئ ومنهم من يعتقد حله وكيف يجتمعان فى الواقع وفى نفس الامر وقد روى هذا اى كون كل مجتهد مصيبا عن ابى حنيفة ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما غرضه ان كلهم مصيب فى العمل دون الواقع على ما عرف فى مقدمة البزدوى مفصلا وهذا الاختلاف فى النقليات دون العقليات اى فى الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا فى بعض المسائل ولا يقول احدهما بتضليل الآخر لان ذلك ليس فى امهات المسائل التى عليها مدار الدين وايضا لم يقل احد منهما بالتعصب والعداوة وذكر فى بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو فى المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعنى فى ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به فى ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ فى آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا لان المخطى له اجر وللمصيب اجران وقد وقعت فى زمان داود وسليمان عليهما السلام حادثة رعى الغنم حرث قوم فحكم داود بشئ واخطأ فيه وسليمان بشئ آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اى فهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان آتيناه حكما وعلما فى ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا آتيناه انهما مصيبان فى ابتداء

بحث الاجتهاد

المقدمات وان اخطأ اوْدِي في آخر الامر والقصتين مع الاستدلال المذكورة في الكتب فليطالعها ان شئت ولهذا اي لاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خلافا لبعض مشائخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع ومع ذلك لا يجلد و لا يقطع في بعض المواضع للمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا ايضا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض اذا ادعى اولا صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في النوم انه يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم

مع مولانا عبد السلام الاعظمي

لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا

للحكم دليلا على عدم العلة وبني على هذا اى على بحث تخصيص العلة تقسيم الموانع

وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورة

ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء

المالك وعد هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان

التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة

وان لم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه

هذا الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة تماما ولكن

لم يبتدأ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم

معه ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار

العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن

من الفسخ بدون قضاء او رضاء ولكنه يمنع لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما

ثم لما فرغ المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان

طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع فان الطردية للشافعية ونحن ندفعها على

وجه يلجئهم الى القول بالتاثير والموثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث

هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر

وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه دفعها

اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه

المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية في صوم رمضان

قمر الاقمار

نور الانوار

انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت الفرض رمضان
فاوردوا العلة الطردية وهي الفرضية للتعيين اذ اينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء
والكفارة والصلوة الخمس ونحن ندفعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية ولكنا
نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اي سلمنا ان التعيين ضروري للفرض ولكن التعيين نوعان
تعيين من جانب العباد قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين
من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم
ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول
لا نسلم ان التعيين القصدي معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة
هي مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد
في المكان يصاب بمطلق اسمه ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه مطوي لا يبقى بعد الدقة
وتعيين المبحث فان استفسار المدعى عنهم وبيانه بعد الطلب وجب قطعا فلا يقبله قط والممانعة

بحث الاجتهاد

وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهي اربعة
بالاستقراء لانها اما ان تكون في نفس الوصف اي لا نسلم ان هذا الوصف الذي
تدعيه وصفا علة بل العلة شيء آخر كقول الشافعي رح في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل هي الجماع
بل الافطار عمدا وهو حاصل في الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه
لعدم الافطار او في صلاحيته للحكم مع وجوده اي لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه
موجودا كقول الشافعي رح في اثبات الولاية على البكر انها باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر تاثيره

في موضع آخر ولا يصلح لان هو الصغرا وفي نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعي في مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الرأس لما استوعب الفرض الرأس صير الى الاكمال فيكون سنة دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسألة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن درجه فيما قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كان غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف

بحث الاجتهاد

قمر الاقمار

الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة وهو يعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض فاما المناقضة فهي مرادفة عندهم للنقض كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي لا يفترقان في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للصلوة فينبغي ان تفرض النية فيه فلا بد ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتأثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقي وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة النجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمني بسواء ولكن لما كان المني اقل خروجا وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا وفي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم نقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول واما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث في نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها العدميان لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هو لاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التأثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا بيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله

مبحث الاجتهاد

انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق
في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد
السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع
لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة
واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم
بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ياتي ليس معناه انه يجب دفع كل نقض
بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع يبلغ
اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه كما نقول في الخارج
من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل بالنقض
من جانب الشافعي رح ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف
اي ندفع هذا النقض بالطريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت
كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع
بخلاف الدم السائل فانه كان في العروق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم
بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف فنقول
لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب
غسل ذلك الموضع فانه يجب اولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على
الاعضاء الاربعة دفعا للحرج فيما اي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان
وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزا فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل سائر البدن البتة وههنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كما لم يوجد

بحث الاجتهاد

الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه ما اذا لم يسل يعني يورد علينا من جانب الشافعي في المثال المذكور بطريق النقض ايرادان الاول دفعناه بطريقين والثاني هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفعه بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه بيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت في صورة سلس البول فكذا هذا يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليساوي البول المقيس عليه فيصار مجموع وفوع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهي القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا له بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة لخلل في الدليل ولكن المعارضة اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف في القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب الا الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام

ليس بشرط الاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المأة علة

رجم الثيب بالقياس على المسلمين فهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان الاسلام

شرط الاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب

فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مأة لانه يرجم ثيبهم اي لا نسلم ان الجلد علة للرجم في المسلمين

بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم

وفيها مناقضة لدليلهم بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته

القلب في المآل فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان

يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية

فانه تعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا

للشافعي اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك وينفعنا

لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه

يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني

قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره

بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهرها

اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث

ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير

من الاحيان في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم

فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب

وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية

مبحث الاجتهاد

بعد تعينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه انما تعين

بالشروع وهذا التعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا

عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى تعيين بعد تعين

لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء

لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة وقد تقلب العلة من وجه آخر غير

الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع

ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا تقضى في فاسدها اي اذا فسدت بنفسها من

غير افساد كظهور الحدث من المصلي لا يجب تمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضي اي

والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع

فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع باللزوم

كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله الشافعي دليلا على عدم اللزوم

بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه

اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض

الخصم اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففي

الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى

هذا عكسا اي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشئ على سننه الاول

كما يقع في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو

يصلح للترجيح على ما سياتي لان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشئ على خلاف

سننه الاول كان داخلا في القلب شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والا فالمعارضة انما

مبحث الاجتهاد

بحث الاجتهاد

عن معنى المناقضة ويسمى هذا في عرف المناظرة معارضة بالغير وهي نوعان احدهما المعارضة
في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في المقيس وانه خمسة اقسام
كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة
وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة
ونقصان نظيره ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول
المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هي تفسير فهذا هو القسم الثاني منها ونظيره
ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله
فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن يشكل ان هذا المثال ليس
للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسألة صوم رمضان بعد
تعيينه ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي زيادة
هي تغيير وقد بينه بقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة
للاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق
وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات
لما لم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف
الواو الى او فنظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتي
لها اب فقال الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية
للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة
وفيه نفي لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض اياها
ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ

وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه اصحاب الشافعيؒ وقالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه ابتداء الملك وبقاءه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير وهو قوله وجب ان يستوي وفيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا اثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على قوله بضد ذلك الحكم اي لم يعارضه بضد الحكم الاول بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفةؒ في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماءه وهو اولى من الغائب فيطرح فقه المسألة وهو ان الملك في الصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل

مبحث الاجتهاد

اى النوع الثانى من المعارضة انما تصح المعارضة فى علة المقيس عليه بان يقول عندى دليل يدل على ان العلة فى المقيس عليه شئ آخر لم يوجد فى الفرع فهى ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا تتعدى نحو هو القسم الاول كما اذا علّلنا فى بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا فى الاصل هى الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او تتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثانى كما اذا عللنا فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل ليست ما قلت بل هى الاقتيات والادخار وهو معدوم فى الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه هو الارز والدخن او مختلف فيه اى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله لو عارض السائل فى المسألة المذكورة بان العلة فى الاصل هو الطعم ولم يوجد فى الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعنى الفواكه وما دون الكيل فهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل لا ينافى الوصف الذى يدعيه المعلل اذ يحكم بعلل شتى فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح فى الاصل اى فى اصل وضعه وجوهره ولكن ذكر على سبيل المفارقة التى هى باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا وانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فى علة الاصل هى المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام بعينه فى ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بجاوته

مبحث الاجتهاد

وهيأته معا شتاله ما قال الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان
الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز
منا المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله
فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم
جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السوال وان كان مقبولا في نفسه لكنه لما
جاء به السائل على المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان نورده نحن على سبيل الممانعة فنقول
لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يحتمل فسخه لا الابطال
وانت في الاعتاق تبطل اصلا فما لا يحتمل فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عنده
ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان
السبيل فيها الترجيح اي ترجيح احد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يأت
المجيب بالترجيح صار منقطعا وان يأت به فللسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة
في القياس واما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانها وهو عبارة عن فضل احد المثلين
على الآخر وصفا اي بيان فضل احد المثلين والا يكون تعارضا لا رجحانا لا للترجيح ومعنى قوله
وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا
للذات غير قائم بنفسه ولهذا لا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة
اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيده
لانه يصير كأن في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث يعارضه
بحديث ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده وانما يترجح كل واحد
من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستحسان لصحة الاثر مقدما

مبحث الاجتهاد

على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا اصحاب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر حز رقبته كان القاتل هو الحاز اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع الشريكين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتاتى فيه خلاف الشافعي رح والذي يقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر منضبط لا تعدد وانما الاختلاف في التقوى وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بان يكون وصفه الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية

فيه كصوم القضاء لان هذا اى وصف الفرضية الذى اورده الشافعى رح مخصوص فى صوم

بخلاف التعيين الذى اوردناه فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع فى البيع الفاسد اى اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع الفاسد الى البائع باى جهة كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسألة رد الوديعة والمغصوب والمبيع الفاسد وبكثرة اصوله اى اذا شهد لقياس واحد اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول ترجح هذا على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة اوجه الشبه لشئ فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعى رح انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس اى اذا كان وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعى رح انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قولنا ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيحين

فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان فى الذات احق منه فى الحال اى من الرجحان الحاصل فى الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها

في الوجود والظهور للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان يأخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كانا من الغاصب ينبغي ان يأخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح واشار اليه المصنف بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل هو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهره وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رح فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما الآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في تحريم الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص

مبحث الاجتهاد

مبحث الاجتهاد

ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص رجح عنده على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك فمثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح للتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد فاذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث في انتقال العلل الى كلام آخر بعد تمامه اي اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما زعم من كلام البعض كان غايته ان يلجئ الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع مال الانسان اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فح ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما ثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا يحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى اعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى كما في المسألة المذكورة بعينها

مبحث الاجتهاد

اذا قال السائل ان عندی هذا العقد لا یمنع من التکفیر بل انما نقصان الرق لقول
المعلل انه عقد معاملة بین العباد کسائر العقود فوجب ان لا یوجب نقصانا فی الرق مثله
فهذا انتقال الی حکم آخر وعلة اخری کما تری او ینتقل من علة الی علة اخری لاثبات
الحکم الاول لا لاثبات العلة الاولی ولم یوجد له نظیر فی المسائل الشرعیة ولهذا قال فهذه الوجوه
صحیحة الا الرابع لان الانتقال انما جوز لیکون مقاطع البحث فی مجلس المناظرة ولا یتم ذلک
فی الرابع لان العلل غیر متناهیة فی نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الی العلل لاجل الحکم الاول
بعینه لتسلسل الی ما لا یتناهی ثم اورد علی هذا ان ابراهیم قد انتقل الی علة اخری لاثبات
الحکم الاول حیث حاجه نمرود اللعین لاثبات الاله فقال ابراهیم ربی الذی یحیی ویمیت
قال نمرود انا احیی وامیت فامر باطلاق احد المسجونین وقتل الآخر فانتقل ابراهیم لاثبات
الاله الی علة اخری وقال فان الله یاتی بالشمس من المشرق فات بها من المغرب
فبهت نمرود وسکت فاجاب المصنف عنه بقوله ومحاجة الخلیل مع اللعین لیست من هذا
القبیل لان الحجة الاولی کانت لازمة حقة ولکن لم یفهم اللعین مرادها فساغ للخلیل ان
یقول هذا لیس باحیاء وامانة بل اطلاق وقتل وعلیک ان تمیت الحی بقبض الروح
من غیر آلة وتحیی الموتی باعادة الحیوة فیهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم
کانوا اصحاب الظواهر لا یتاملون فی حقائق المعانی الدقیقة فضم الیها الحجة الظاهرة بلا اشتباه
لینقطع مجلس المناظرة ویعترفون بالعجز ثم لما فرغ المصنف عن بحث الادلة الاربعة اراد
ان یبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فیما سبق ان موضوع علم الاصول علی المذهب
المختار هو الادلة والاحکام جمیعا فبعد الفراغ عن الاول شرع فی الثانی فقال **فصل** ثم جملة
ما ثبت بالحجج التی سبق ذکرها علی باب القیاس یعنی الکتاب والسنة والاجماع شیئان

الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا وانما هو للتعدية ولو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم به ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس لسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تع تعظيما والا فانه تعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي رح حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب

مبحث الاحكام

لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو يصح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منها هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة ملحقة بها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق وفروع والزوائد هي نوافل العبادات ومنها عقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا قاصر منه ولهذا لا يجزى به الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا اشترط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما مانهم بالنفقة والولاية وجب ان يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واحالها بيد آخر

ولكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب مؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والاشتغال بها السلطان منه واحالها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ منه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفته في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى احل للواجد وللمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي جنسها سواء كان حقا لله او للعبد المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا

مبحث الاحكام

خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك
الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق
حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي رح
ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد
صلاتان مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق
بقوله لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال
فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء
والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لا بين المؤثرين لان الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله
فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتبتنى عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسألة
امامة المتيمم للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب ان كان خلفا عن الماء لكن التيمم
ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر ايما كان فلا يجوز عند محمد وزفر رح
لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف
والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالراي كما لا يثبت الاصل وشرطه اي
كونه خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ولا يصح الخلف
اما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه
فلا يصح الخلف ايضا ويظهر هذه اي ثمرة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف
على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل
فان زمان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء
يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

مبحث الاحكام

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو ما يتعلق به الاحكام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه في الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك الى العلة ولا وجود كما يضاف ذلك الى الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سياتي كدلالة انسان على مال انسان او نفسه ليسرقه او ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل شيء يفعله المدلول البتة بل لعل الله يوفقه على تركه مع دلالته فان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة وعلى هذا فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه صاحب سبب محض لكن افتى المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه واما المحرم الدال على صيد فانما ضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم فان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار للسبب حكم العلل في وجوب الضمان عليه لان الحكم ح مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة

مبحث الاحكام

وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما تتلف بوطئها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص واليمين بالله تعالى بان يقول والله لافعلن كذا ولا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر تسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر لا لكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمى سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعي اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما في الوجوه الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذي ذهب اليه الشافعي والتفريط الذي ذهب اليه زفر وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر هي ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر لان عنده لم يوجد قوله انت طالق

وقت التعليق الا مجازا محضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى ببقائه لانه
يمين ومحلها ذمة الحالف وهي موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت
طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا مجازا يشبه
الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق في
معنى قوله لان قدر ما وجد من شبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات
المحل بطل والحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا
كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان الى القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود
المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام
العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام فلهذا للايجاب في عين حال التعليق
شبهة التنجيز في اقتضاء المحل فعند فوات المحل يبطل وزفر لم ينتبه لهذا التدقيق وقاس المسألة
المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت
طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء في
المتنازع فيه اولى بان يقع الطلاق ح فاجاب عنه المص بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة
ثلثا لان ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة
لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بالشرط هو في حكم
العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق
قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة
التعليق بالة حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا
تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل وفي الايجاب المضاف سبب المحال مقابل للايجاب

العلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب للحال لكن تاخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يعد سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اي بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شئ واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما ومعنى لا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف لكن المصنف لم يذكر ما هو معنى لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة

مبحث الاحكام

في حيز الاسباب وصفا لشبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام واذا عرفت هذا فالآن
نشرع على التقسيم المذكور فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك اي العاري
عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وهو
مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى
كالايجاب المعلق بالشرط وهو الذي ادخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق
ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع
ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكما لان حكمه يتاخر الى وجود الشرط ولا معنى
اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث
علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متاخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف عطف
على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى
للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع
الطلاق لا حكما لتاخره الى زمان اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول مثال رابع
له فانه ايضا علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في
وجوب الزكوة اذ الغناء يوجب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان
الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف
اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئا
فشيئا الى انقضاء الاجل وهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون

علة حكما والرابع علة فى حيز الاسباب يعنى لما شبه بالاسباب فهو تفسير لما قبله وذكر المص له
ثلثة امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك فى القريب علة للعتق
فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن
حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق
الورثة بالمال وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب وربما يقال
انه داخل فى العلة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه
ومعنى لكونه مؤثرا فى الحجر لا حكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا والتزكية عند
ابى حنيفة رح فانه علة للشهادة وهى علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون
بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا فلا التعلق لهم
بايجاب الحد فصار كما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فلذا ربما
يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما للرجم فيكون مثالا للقسم تركه المص ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة
فى كونها مشابهة للاسباب فهى ذو جهتين ولذا ذكرها فى السبب والعلة جميعا والخامس وصف له
شبهة العلل كاحد وصفى العلة التى ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما
علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل وليس بسبب محض غير مؤثر فى المعلول الا ان
الجزء الآخر هو العلة للمجموع وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا ثانيا للقسم تركه المصنف
ولكن بقى قسم آخر تركه المص بلا ذكر فى البين وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل فى القسم
الذى فى حكم العلل كحفر البير وشق الزق والسادس علة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفى العلة فانه هو المؤثر
فى الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقرابة والملك
فان المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك اخيرا بان اشترى

قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما كما نقلنا والسابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه فالآن تمت اقسام العلة وقد علمت ما في بيانها من المسامحات الناشية من فخر الاسلام والخلف لوابع له ثم يقول وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدمه وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا بد ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا فالحركة الاصابع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عدت علة شرعية او عقلية وهي اما تمثيل او نظير والتي تتقدم على الفعل بمعنى سلامة الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم يميز في اقسامه الآتية بين الداعي والدليل فربما اتفق فيها حال الداعي وربما اتفق فيها حال الدليل على ما ستعلم وذلك اى قيام الداعي والدليل اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل

مبحث الاحكام

رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك امرا مخفيا لا يقف عليه كل احد مالم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل هذا الحدوث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع تيقن بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او مشتراة من يد محرمها ونحوه ولكن لم يعتبر هذا اليقين فحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد وغيره اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح فيقيم مقام الدخول في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داع الى الدخول او للاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعي مقام المدعو او لدفع الحرج كما في السفر والطهر هذان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل دالا عليها وان لم يكن ثمه مشقة اصلا فيدار امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطي وان لم تكن له حاجة اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه ولهذا لم يشرع في وقت الحيض والطهر الذي وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملته اقامة الدليل مقام المدلول

الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز به عن العلة وينبغي ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء كذا قيل وهو خمسة بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط هو في حكم العلل في حق اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل والميلان طبعا الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البئر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشروط والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان اذا حفر في غير ملكه واما ان حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البئر فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه اذ الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هي كونه مائعا لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلي للشيء خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا التلف ما فيه ولنقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البئر فانه في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن التكلم قوله

مبحث الاحكام

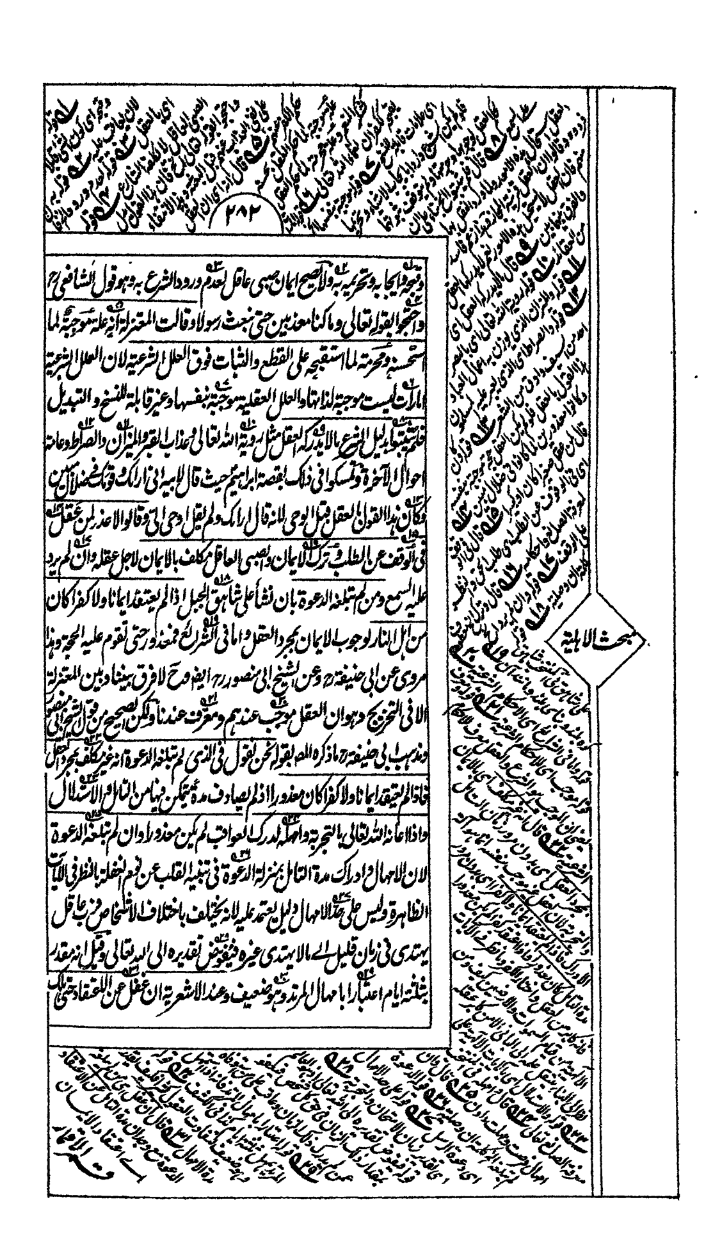
انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الوسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله للمرأة ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر رح لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط الرجم في معنى العلامة وقد عدوا هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما سيجيء ولهذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه

علی ما قال وانما یعرف الشرط بصیغته کحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفیه تنبیه علی ان صیغة الشرط لا ینفک عن معنی الشرط قط او دلالته وهی الوصف الذی یکون فی معنی الشرط کقوله المرأة التی اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنی الشرط دلالة لوقوع الوصف فی النکرة ای المرأة الغیر المعینة بالاشارة لا النکرة النحویة اذ هی معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج فی المنکرة وهو معتبر فی الغائب یصلح دلالة علی الشرط فصار کانه قال ان تزوجت امرأة فهی طالق ولو وقع فی المعین بان یقول هذه المرأة التی اتزوج فهی طالق لما صلح دلالة علی الشرط لان الوصف فی الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ فی التعریف من الوصف فکانه قال هذه المرأة طالق فیلغو فی الاجنبیة ونص الشرط یجمع الوجهین ای المعین وغیر المعین حتی لو قال ان تزوجت امرأة فهی طالق او ان تزوجت هذه المرأة فهی طالق یقع الطلاق بالتزوج فی الصورتین والرابع العلامة وهی ما یعرف الوجود من غیر ان یتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما یعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غیر ان یتعلق به وجوب احتراز عن العلة وولا وجود احتراز عن الشرط کالاحصان فی باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن کون الزانی حرا مسلما مکلفا وطی بنکاح صحیح مرة فالتکلیف شرط فی سائر الاحکام والحریة لتکمیل العقوبة وانما العمدة ههنا هی الاسلام والوطی بالنکاح الصحیح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا یتوقف انعقاده علة للرجم علی احصان یحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا یثبت بوجوده الرجم وعدم کونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال فی الزانی یصیر الزنا فی تلک الحالة موجبا للرجم وهو معنی کونه علامة وهذا عند بعض المتاخرین ومختار الاکثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما یتوقف علیه وجود الحکم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا یوجب الرجم بدونه کالسرقة

لا توجب القطع بدون النصاب حتی لا یضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفریع علی کون الاحصان
علامة لا شرطا یعنی اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا یضمنون دیة المرجوم بحال ای سواء
رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ایضا لانه علامة لا یتعلق بها وجوب ولا وجود لا یجوز اضافة
الحکم الیه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقول ان دخلت الدار فانت
طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم یضمنون عند بعض المشائخ
لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحکم الیها تعلق الوجود به وثبوت التعدی
منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان علیهم قیاسا علی شهود الاحصان وان
رجع شهود الیمین وشهود الشرط جمیعا فالضمان علی شهود الیمین خاصة لانهم صاحب علة
فلا یضاف التلف الی شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا
وحدهم ضمنوا دیة المرجوم ذهابا الی انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا تصلح للخلافة
ولئن سلمنا انه شرط فلا یجوز اضافة الحکم الیه لان شهود العلة وهی الزنا صالحة للاضافة فا یبقی
للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امکان العمل بالاصل ولما فرغ عن بیان متعلقات الاحکام
شرع فی بیان اهلیة المحکوم علیه وهو المکلف ولما کان من المعلوم ان الاهلیة لا تکون بدون
العقل فلهذا بدأ بذکر العقل فقال

فصل فی بیان الاهلیة

والعقل معتبر لاثبات الاهلیة
فالا یفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا یفهم قبیح وقد مر تفسیره فی السنة وانه خلق متفاوتا
فالاکثر منهم عقلا الانبیاء والاولیاء ثم العلماء والحکماء ثم العوام والامراء ثم الرساتیق
والنساء وفی کل نوع منهم درجات متفاوتة فقد لوازی الف منهم بواحد وکم من صغیر یستخرج
بعقله ما یعجز عنه الکبیر ولکن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا فی اعتباره عدم
ثالثها شرعیة العبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا یفهم حسن شیء



وقبحه فايجابه وتحريمه به ولا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي رح
واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما
استحسنه ومحرمة لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية
امارات ليست موجبة لذاتها والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل
فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة
احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين
وكان هذا القول بالعقل قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل
في الوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد
عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان
من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا
مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح ايضا فح لا فرق بيننا وبين المعتزلة
الا في التخريج وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور
ومذهب ابي حنيفة رح ما ذكره المص بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل
فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال
واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة
لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات
الظاهرة وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل
يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر
بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك

مبحث الاهلية

مبحث الاهلية

او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد فلهذا
من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة
ولا تصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب
بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق
وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة عليه
فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب هي بناء على قيام الذمة اي اهلية
نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد
الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته
يوم الميثاق فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة
للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزء من الام يعتق بعتقها
ويدخل في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن
المبيع الذي اشتراه الولي له وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية
والنسب فاذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه انما المقصود
اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد
من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون
اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه ينبغي
ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايلام
دون الحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها واما ضربه عند
اساءة الادب فمن باب التاديب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول

بحث الاهلية

بحكمه كالعشر والخراج فانهما فى الاصل مؤنة ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما وانما المقصود منهما المال واداء الولى فى ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك فى الصبى والمقصود من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك قال النوع الثانى اهلية الاداء وهى نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان فى اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعدادهما فيحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبى العاقل فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان كاملا وتبتنى عليها اى على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل وتبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذى يعتدل عنده العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة فى هذا الباب اى باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التى ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب فقال فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبى بلا لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بالصحة لان عليا افتخر بذلك وقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلم وعند الشافعى لا يصح ايمانه قبل البلوغ فى حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح

في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بلزوم اداء لانه لو شُوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه ولا يجب عليه شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وما هو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان وقبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح منه الاداء من غير لزوم عهدة وضمان فان شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي مباشرة الصبي من غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنياوي كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي واقع اذا دعت اليه حاجة الا ترى انه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه ثم القسم السادس هو قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأى الولي فان البيع ونحوه من المعاملات

مبحث الاهلية

مبحث الاهلية

ان كان راجحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا والبيع هو سالب وجالب فلا بد ان
ينضم اليه رأى الولي حتى ترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش
مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما
فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن ابي حنيفة رح
روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي رح كل منفعة يمكن
تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير
مسلما باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله
بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية
باعمال البر لانه يستغني عن المال بعد الموت وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض وازالة
للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار
احد الابوين وذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلعت الام عن حق الحضانة
الى سبع سنين فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي خير غلاما بين الابوين
وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك
بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتعلم احكام الحيض
وتخيير النبي له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق لاختيار الانفع له ولما فرغ عن بيان الاهلية
شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده ياتي المكتسب
الذي ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه

واذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول م هو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة
مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس مدخل في ماهية الانسان فان آدم خلق شابا
غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا
منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل
الصبي بنفسه فيعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان سلم
احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تأخير
العرض لان المجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وهذا لا يجوز
لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة
لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات
وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها
ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين
من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه
وبين اقاربه المسلمين و وضع عنه الزام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء الايمان
فلو لم يقر في اوان الصبا ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر
ان وضع عنه العهدة اي خلاصة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يسقط عنه عهدة
ما يحتمل العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير
عهدة ومطالبة وله ما لا عهدة فيه اي جاز للصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه
مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع
على قوله ان وضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطاء لا يحرم عن ميراثه

مبحث الاهلية

لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي وقد اورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذ لا حرج في قضاء القليل وهذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف رح هو بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم او قبل تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليتبنى عليه وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطه بالحرج في كل العبادات فقال وحد الامتداد في الصلوة ان تزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رحمه الله يعني ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو صحيح لان الليل لا يصام فيه

فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه
القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها لا تدخل في
حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا
للحرج في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل
فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كا
في وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع
صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح
منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده
اصلا ولا بيعه ولا شرائه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب
ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤخذ المعتوه بضمان ما استهلكه
من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا
او عبدا او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق
جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف
حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل
ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى
عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال
اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه
لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو
لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه اذا

مبحث الاهلية

مبحث الاهلية

كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم يميل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا فيعفي ولا يفسد صومه وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا يتنفر الطبع عنه وتتغير حالته فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفي النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيسلم بالنسيان فيعفي مالم يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه لا يغلب فيها ذلك اذ حالة الصلوة وهيأتها مذكرة فيها النسيان فلا يعفي عندنا ولا يجعل عذرا في حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب لا منع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لا وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شئ منه ولم تتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال هو ضرب مرض وفوت قوة تضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار وكان حدثا بكل حال اي سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا الا ما اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يحتمل الامتداد

وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة
وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار
الصلوة عند محمد رحمه الله او باعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رحمه الله اذا اغمي
عليه وقت صلوة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان
عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض
الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه
يلزمه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة اولى ان يندر استغراقه
الحول او الرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات
وان كان بحسب الحس اقوى واجسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة
الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا ترد
ابتداء الا على الكفار ثم بعد ذلك ان اسلم يبقى عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق كالخراج
لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج يبقى الخراج على حاله
ولا يتغير واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام
الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي بسبب هذا الرق يصير
العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل خرقة القصاب التي يمسح بها دسومة يده
وهو وصف لا يتجزأ ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق
البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا وثبوتا
فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك في النصف
الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق

بحث الاهلية

كالعتق الذي هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح لا يتجزى لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق في البعض فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق وفي بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق وتحريره لا يخلو عن تمحل وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك وهو متجزي لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجزى ما قلتم وذلك لان المعتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه وحقه هو الملك القابل للتجزي دون الرق والعتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه مالا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لم لا يجوز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها واعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صار احق بمكاسبه فيوهم ذلك جواز التسري فازال التوهم بذكره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا تقع نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى ولا تكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث تقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك النكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضا المولى

مبحث الاهلية

مبحث الاهلية

لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو
مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه فيصح اقرار
العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر ومنافي لكمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين ما لم يعتق او لم
يكاتب ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان للحر ان يحل اربع
نساء وللرقيق نصف ذلك انه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل دم الرقيق
معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي من كان مؤمنا يستحق
الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بدار اي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار
الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف
من يسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية
والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين
كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى
محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيه اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته
اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان
ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر
في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي
يبتنى عليه القصاص والكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجري ذلك
فيما بين الذكر والانثى وان كان ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعي رح
لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة

مبحث الاهلية

وصح امان الماذون عطف على قوله القتل اى ولا يحل كون العبد مثل الحر فى العصمة صح امان الماذون بالقتال لا الماذون فى التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال صار شريكا فى الغنيمة فالامان تصرف فى حق نفسه قصدا ثم يكون فى حق غيره ضمنا وانما قيد بالماذون لان فى امان المحجور خلافا فعند ابى حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له فى الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد رح والشافعى رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين ولعله فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره بالحدود والقصاص اى صح اقرار العبد الماذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذى هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع فى المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله فى الماذون وفى المحجور اختلاف اى ان اقر العبد المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابى حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابى يوسف رح يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق ودلائل الكل فى كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافى اهلية الحكم والعبارة اى يكون اهلا لوجوب الحكم والتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه وسائر ما يتعلق بعبارته ولكنه لما كان سبب الموت وانه اى والحال ان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اى خلافة الوارث والغرماء فى ماله كان المرض من اسباب تعلق حق

مبحث الاهلية

الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الغريم
والوارث ويكون المريض محجورا عن قدر الدين الذي هو حق الغريم وعن الثلثين الذي هو
حق الوارث ولكن لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فحينئذ يظهر كونه
محجورا ولكن يكون مستندا الى اوله اي يقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول
المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي انما يؤثر المرض فيما
تعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج
الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة
وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك في الحال وليس في صحة هذا التصرف في الحال
ضرر باحد فينبغي ان يصح ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل
الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق
عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل
الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى في
قيمته للغرماء والورثة واما ان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق
في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سؤال مقدر وهو انكم
قلتم ان الاعتاق لا ينفذ في الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك حكم بنفاذ اعتاق
الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما نفذ لان حق
المرتهن في اليد دون الرقبة اذ في الرقبة بقي حق الراهن وصحة الاعتاق تبتني عليه اي المحض
والنفاس معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا وحالا
يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب لا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم

لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء، وهذا مما وافق فيه القياس النقل
وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى
بالحدث والجنابة فينبغي ان يتادى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر من ههنا ان لا تؤدى
الصلوة والصوم في حالة الحيض والنفاس فاذن لا بد ان يفرق بين قضائهما فقيل ان
شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اذ قضاء صوم
عشرة ايام في ما بين احد عشر شهرا مما لا يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر رمضان
كاملة فمع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايضا لا حرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد في احد
عشر شهرا مما لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان في قضاء صلوة عشرة ايام في كل عشرين
يوما مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا انتفى والموت عطف على ما قبله فهو آخر الامور المعترضة
السماوية وانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب
وانما خص الزكوة اولا دفعا لوهم من توهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها
الولي كما زعم الشافعي وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء
دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم في البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء
الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد
فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه
لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستاجر
يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق بها حق المودع
فان هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم على الغرماء
او الورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو نفس

بحث الاهلية

الكفيل يعني ما لم يترك مالا او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به من اولاده ولا يؤاخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة فاذا لم يبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل واشار الى الثاني بقوله وان كان حقا له اي لمشروع حقا للميت بقي له ما تنقضي به الحاجة ولذلك قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه تتشفى لغنائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا النسب والسبب يعني يوضع في بيت المال لتقضي به حوائج المسلمين ولهذا اي ولان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثته لاحتياج

مبحث الاهلية

بحث الاهلية

المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى ما يفى لبدل الكتابة ويبقى
المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون الباقى عنه
ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال الكتابة ويعتق هو فى آخر جزء
من اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى لاولاده ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه
الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء
ملك الزوج فى العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها
زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال
الشافعى يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها لقوله لعائشة لو مت لغسلتك فى الجواب ان
لغسلتك لقمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على
ما تقضى به الحاجة يعنى يبقى للميت ما تقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء
كلام وقع مبتدأ وخبرا انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة فانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته
لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو تشفى الصدور للاولياء بدفع شر القاتل وقعت الجناية على
اوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لانه يثبت للميت اولا
ثم ينتقل اليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته فكانت الجناية واقعة
فى حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل
موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص غير
موروث اى لا يثبت على وجه تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض
درك ثارهم ولكن لما كان معنى واحدا لا يحتمل التجزى ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية
الانكاح للاخوة ولهذا لو استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان

احد الكبير من غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفي لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توهم
عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما ثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق
الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان لبعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج
الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب ولا يقضى بالقصاص لا حتى يجتمعا
وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما
عن الميت فلا يجب اعادتها واذا انقلب اي القصاص مالا بالصلح او العفو لبعض صار موروثا فيكون حكمه حكم
الاموال حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه فينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة
البينة لان الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء
في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من الزوج والزوج
من المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما ثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث
وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه
امر توريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وله اي للميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان
القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب
او عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كلها يجده الميت في القبر ويدركه كالحي اذا فرغنا عن الامور
المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله ومكتسب عطف على قوله سماوي وهو
ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله وهذا انواع الاول الجهل الذي هو ضد العلم فانما عده من الامور
المعترضة مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته
باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة
كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرا في الآخرة وان كان

مبحث الاهلية

يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام

الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي بطاعة الامام

الحق متمسكا بدليل فاسد حتى لا يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل

والجبر على الضمان واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام

وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك

التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات

الاولاد ونحوه فالجهل بالفتوى ببيع امهات الاولاد جهل من داود الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها

لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور اعني

قوله ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه والجهل في نحوه كجهل الشافعي في جواز القضاء بشاهد

ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية

وقد نقلنا كلامه اعلى نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجترء عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح

او في موضع الشبهة وانه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم الصائم اذا افطر عمدا بعد الحجامة

على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح

لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت

فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تاويله تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما

اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية

والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة

فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده

فانها تحل له بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط

مبحث الاهلية

الحد عنه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ يمكنه السوال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به اى بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار بين ان تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق ولعله لم يخبرها به ولانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار الاسلام والمكلف من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والماذون اذا لم يعلما بالاطلاق اى بالوكالة والاذن وضده اى بالعزل والحجر فقصر فاتبع خبر الحجر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اى حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على راى المتقدمين دون المتاخرين وشرب المكره والمضطر اى شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش

مبحث الاهلية

مبحث الاهلية

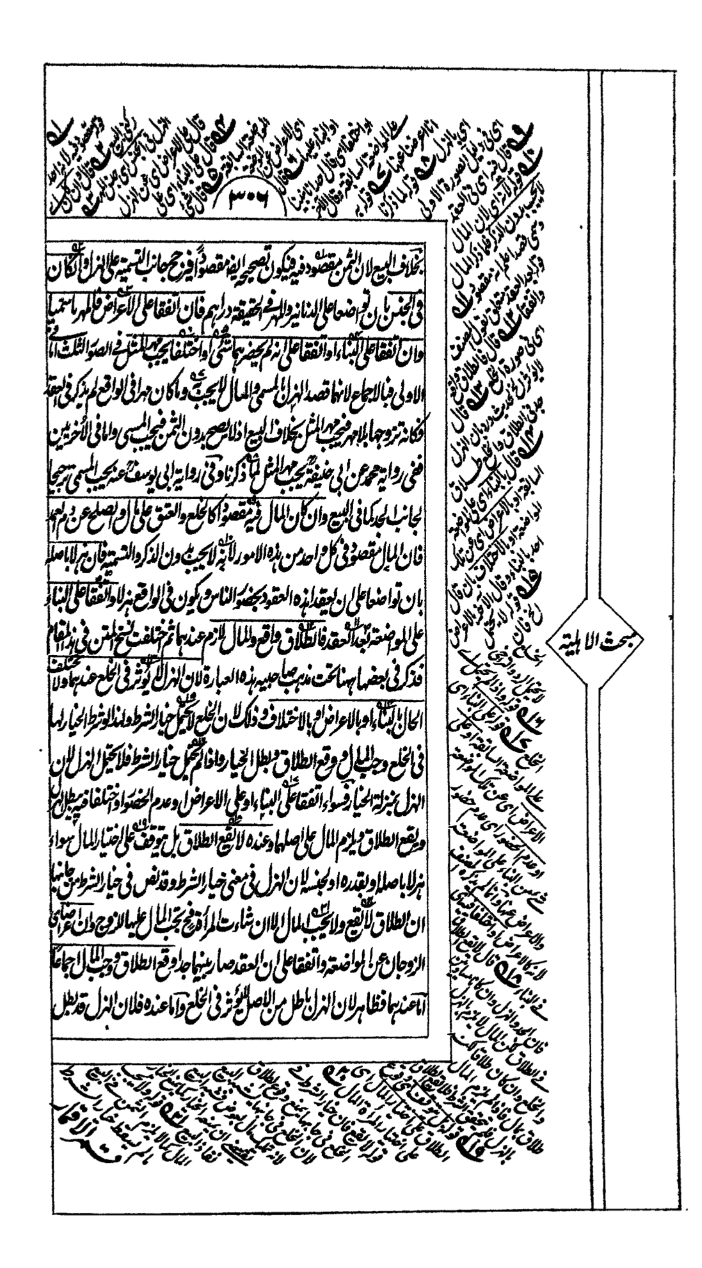
اياه فهو كالاغماء يعني يجعل ما لغا فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال السكر فهو المطلوب لانه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال مناف له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهي عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرا له في ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران او تكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود التي الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف او القصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤاخذ بالحد والقصاص وبخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن تجاوز والاولى ان يقول وما لا يصلح له بتاخير كلمة لا لئلا يكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له او ان يقول ولا ما لا يصلح له بحذف كلمة ما لئلا يكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضاء به ولا ينافي الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى به ولكنه يرضى بمباشرة السبب وذا التلفظ انما هو برضاه واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض للحكم فصار الهزل بمعنى خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضاء بالحكم البيع لا لعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا

بحث الاهلية

اذا اختلفا فمدعی الاعراض متمسک بالاصل فهو اولی وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء علیها هو الظاهر ففی صورة عدم حضور شیٔ تکون المواضعة هو الاصل وفی صورة الاختلاف یرجح قول من بنی علی المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البیع وان کان ذلک فی القدر بان یقولا ان البیع بیننا وبینک تام ولکن تواضع فی القدر ونظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان وفی الواقع یکون الثمن الفا فهذه ایضاً اربعة اقسام فان اتفقا علی الاعراض کان الثمن الفین لانهما اعرضا عن المواضعة والهزل یکون الاعتبار بالتسمیة وهذا القسم لظهوره لم یذکر فی بعض النسخ وان اتفقا علی انه لم یحضرهما شیٔ او اختلفا فالهزل باطل والتسمیة صحیحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة وجب الالف الذی هزلا به باطل فیکون الثمن عنده الفین وعندهما الف بناءً علی ما تقدم من اصلهما وان اتفقا علی البناء علی المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا یکون قبول الالف الذی هو غیر داخل فی البیع شرطا لقبول الآخر فیفسد البیع بمنزلة ما لو جمع بین حر وعبد فلا بد ان یکون الثمن الفین لیصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضه من ذکر الالف هزلا هو المقابلة بالمبیع فکان ذکره والسکوت عنه سواء کما فی النکاح وهو روایة عن ابی حنیفة رح ایضاً وان کان ذلک فی الجنس بان یتواضعا علی ان نعقد بحضور الخلق علی مائة دینار والعقد بیننا وبینکم علی مائة درهم فالبیع جائز علی کل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا علی الاعراض او علی البناء او علی انه لم یحضرهما شیٔ او اختلفا فی البناء والاعراض استحسانا وذلک لان البیع لا یصح بلا تسمیة البدل وهما جدا فی اصل العقد فلا بد من التصحیح وذلک بالانعقاد بما سمیا وهذا بالاتفاق بین ابی حنیفة وصاحبیه ووجه الفرق لهما بین المواضعة فی القدر والمواضعة فی الجنس حیث اعتبر البیع فی الاول منعقدا بالالف وفی الثانی بما سمیا ان العمل بالمواضعة مع الجد فی اصل العقد ممکن فی الاول اذ یبقی من المسمی ما یصلح ثمنا وهو الالف مع اشتراط قبول الالف الآخر وان کان شرطا لکن لا مطالب له من جهة العباد

فلا يفسد البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه يعدم المسمّى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو يفسد البيع فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان يواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك فالمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يزوجها علانية بالفين ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان ولا يته الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفة بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع ولا يؤثر في فساد النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه ووجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل

مبحث الاهلية

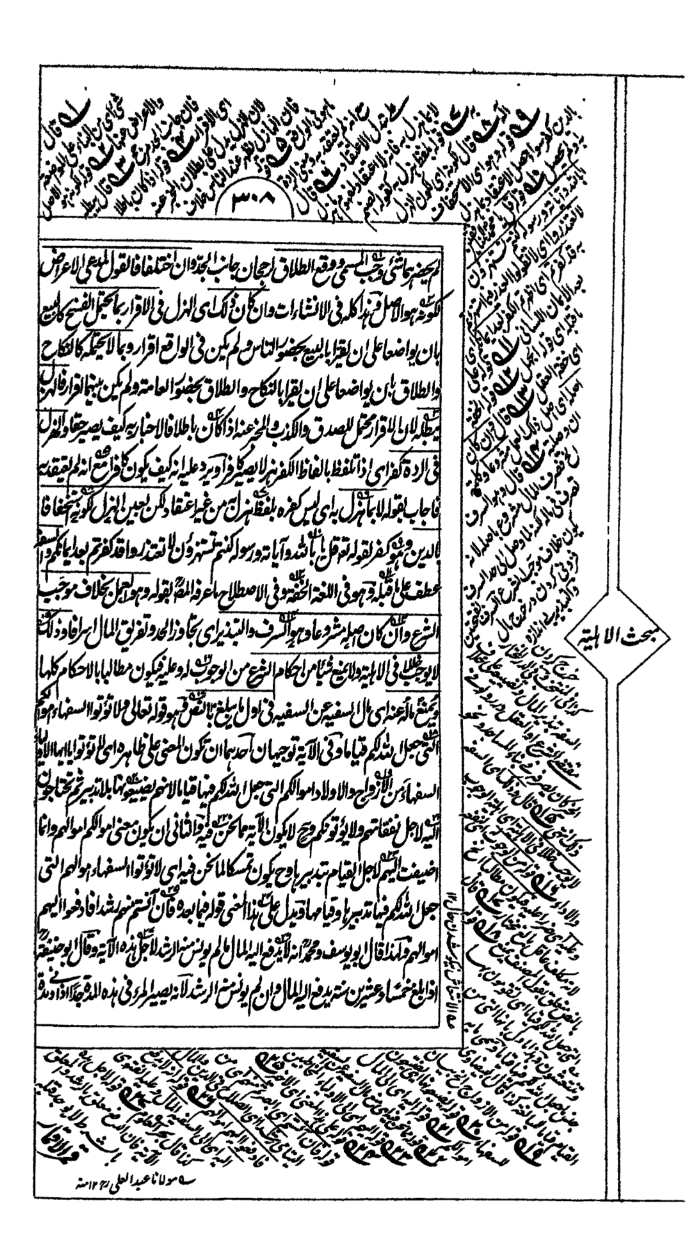


مبحث الاهلية

بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيرجح جانب التسمية على الهزل او ان كان في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلث اما الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب به وما كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف عنه يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله بان تواضعا على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار لهما في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فيبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المرأة فيجب المال عليها للزوج وان اعرض الزوجان عن المواضعة واتفقا على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل

باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول للمدعي للاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا وما لهما ان في غير صورة البناء قوله لقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال في الظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم يتعرضه الشارحون وان كان ذلك في القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين في البدل والف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بناءهما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال ولكن المال تابع فيه ولا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصود المتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما مر واما عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكر ما اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول لمن يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه بكذا قيل وان كان في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على ان

مبحث الاهلية



لم يحضرهما شئ وجب المسمى ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض
لكونه هو الاصل وهذا كله في الانشاءات وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع
بان يواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار وبما لا يحتمله كالنكاح
والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما اقرار فالهزل
يبطله لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا والهزل
في الردة كفر اي اذا تلفظ بالفاظ الكفر هزلا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقده
فاجاب بقوله لا بما هزل به اي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن بعين الهزل لكونه استخفافا
بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسفه
عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف بقوله وهو العمل بخلاف موجب
الشرع وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير اي تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا وذلك
لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب له وعليه فيكون مطالبا بالاحكام كلها
ويمنع ماله عنه اي مال السفيه عن السفيه في اول ما يبلغ بالنص فهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
التي جعل الله لكم قياما وفي الآية توجيهان احدهما ان يكون المعنى على ظاهره اي لا تؤتوا ايها الاولياء
السفهاء من الازواج والاولاد اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون
اليه لاجل نفقاتهم ولا يؤتونكم وح لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم وانما
اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها وح يكون تمسكا لما نحن فيه اي لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي
جعل الله لكم فيها تدبيرها وقيامها وقيل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم
اموالهم ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال ابو حنيفة
اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يونس منه الرشد لانه يصير المرء في هذه المدة جدا اذ ادنى

مبحث الاهلية

ـه مولانا عبد العلی رح ١٢ منه

مبحث الاهلية

البلوغ اثنی عشر سنة وادنی مدة الحمل ستة اشهر فیصیر جدا واذا ضوعف ذلك یصیر جدا فلا یفید
منع المال بعده وهذا القدر ای عدم عطاء المال مما اجمعوا علیه ولکنهم اختلفوا فی امر زائد علیه وهو کونه
محجورا عن التصرفات فعنده لا یکون محجورا وعندهما یکون محجورا علی ما اشار الیه بقوله وانه لا یوجب الحجر
اصلا عند ابی حنیفة رح ای سواء کان فی تصرف لا یبطله الهزل کالنکاح والعتاق او فی تصرف یبطله
الهزل کالبیع والاجارة فان الحجر علی الحر العاقل البالغ غیر مشروع عنده وکذلك عندهما فیما لا یبطله الهزل
واما فیما یبطله الهزل یحجر علیه نظرا له کالصبی والمجنون فلا یصح بیعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه
یسرف ماله بهذا الطریق فیکون کلا علی المسلمین ویحتاج لنفقته الی بیت المال والسفر عطف علی قوله
وهو الخروج المدید عن موضع الاقامة علی قصد السیر وادناه ثلثة ایام وانه لا ینافی الاهلیة
ای اهلیة الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنیة لکنه من اسباب التخفیف بنفسه مطلقا لکونه من اسباب
المشقة فسواء توجد فیه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الی
ما یضره الصوم والی ما لا یضره فیتعلق الرخصة لیس بنفس المرض بل بما یضره الصوم فیؤثر السفر فی قصر ذوات
الاربع وفی تاخیر وجوب الصوم الی عدة من ایام اخر لا فی اسقاطه لکنه لما کان من الامور المختارة جواب
توهم انه لما کان نفس السفر اقیم مقام المشقة فینبغی ان یصح الافطار فی یوم سافر فیه فاجاب
بان السفر لما کان من الامور المختارة الحاصلة باختیار العبد ولم یکن موجبا ضرورة لازمة مستدعیة
الی الافطار کالمرض قیل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقیم فسافر لا یباح له الفطر لانه تقرر الوجوب
علیه بالشروع ولا ضرورة له تدعوه الی الافطار بخلاف المریض اذا نوی الصوم وتحمل علی نفسه مشقة
المرض ثم اراد ان یفطر حل له ذلك وکذا اذا کان صحیحا من اول النهار ناویا للصوم ثم مرض حل له
الفطر لانه امر سماوی لا اختیار للعبد فیه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا مبیحا للفطر ولو افطر
المسافر فی الصورتین المذکورتین کان قیام السفر المبیح شبهة فلا تجب الکفارة وان افطر المقیم

الذي نوى الصوم في بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حال
صحته تسقط بالكفارة لان المرض امر سماوي لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر في حال المرض و احكام السفر
اي الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبي فانه كان
يرخص المسافر حين يخرج من عمران المصر وان لم يتم السفر علة بعد لان السفر انما يكون علة تامة
اذا مضى ثلثة ايام بالمسيرة وكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت تلك بالسنة
تحقيقا للرخصة في حق الجميع اذ لو توقف الترخص على تمام العلة لم يثبت الترفيه في حق الكل
فيفوت الغرض المطلوب و الخطاء عطف على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب و في الاصطلاح
وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلو اخطأ
المجتهد في الفتوى بعد استفراغ الوسع لا يكون آثما بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة
حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد او قصاص فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لا يحد
ولا يصير آثما كاثم الزنا وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما
اثم العمد ولا يجب عليه القصاص و لم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان
اذا اتلف مال انسان خطأ ووجبت به الدية اذا قتل انسانا خطاء لان كلها من حقوق العباد
ويدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدي
فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع قياسا على النائم ولقوله
رفع عن امتي الخطاء والنسيان ونحن نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار مقصر والمراد بالحديث
رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا
اراد احد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله
اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان يصدق الخصم بان صدر الايجاب منك كان خطاء اذ لو لم يصدقه

مبحث الاهلية

مبحث الاهلية

في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو عطف على ما قبله وبه تمام الامور المعترضة المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الانسان مباشرته لولا الاكراه وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن يدك فح ينعدم رضاؤه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره ح ولكن لا يرضى به او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهم بحبس ابيه او ابنه او زوجته او نحوه فان الرضاء والاختيار كلاهما باق والاكراه بجملته اي بجميع هذه الاقسام لا ينافي الخطاب ولا الاهلية لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب والاهلية وانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعني ان الاكراه اي العمل به ينقسم الى هذه الاقسام الاربعة ففي بعض المقام العمل به فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجئ وفي بعضه العمل به مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح الفطر وفي بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق في الاكراه الملجئ والفرق بين الاباحة والرخصة ان في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة وقيل لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة اذ لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر فهي الفرض وان كان بدون الاثم في الصبر فهي الرخصة فالافطار للصائم المكره ان كان مسافرا ففرض وان كان مقيما فرخصة ولم يوجد ما يساوي الاقدام والامتناع فيه في الاثم والثواب حتى يكون مباحا ولا ينافي الاختيار اي لا ينافي الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد فاذا عارضه اختيار صحيح

وهو اختيار المكره بالكسر فوجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن كما في الاكراه على القتل واتلاف
المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر ويلزمه حكمه
والا اي وان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال بقي منسوبا الى الاختيار
الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره مواخذا بفعله ثم فرع على هذا بقوله ففي الاقوال لا يصلح
المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح
فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح
والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفئ القولي فيه والاسلام فان هذه
التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضاء فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بالكره وتنفذ على المكره
بالفتح فقط وان كان تحتمله ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر لكنه يفسد وهو المكره بالفتح الا انه
يفسد لعدم الرضاء فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح
الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالتها على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه تكلم فرارا من
السيف عن نفسه لا لوجود المخبر به ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شئ لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل
الكذب وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل
والوطي فان زنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطي بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره
الانسان ان ياكل في الصوم يفسد صوم الآكل ولا يفسد صوم الآمر ان كان صائما وكذا لو اكره
ان ياكل مال غيره ياثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره
دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو
اكره على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شئ لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان
شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره

مبحث الاهلية

سواء كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف مال فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان
ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما يأتي
وان كان مع امرأته في الصوم او في الاعتكاف والاحرام او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصرا
على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على انه
يرجع به على المكره الآمر ام لا والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة
لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس آخر
ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له
كالسكين وهذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد وزفر رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان
الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح
لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة عنهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة
ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف رح الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حظر المكره به
الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف
ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد
الزنا هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تاديته وانفاقه فهو داخل في الاكراه المحظور وقيل
هذا في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى قتل
الولد الذي هو المانع من الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم عنها
وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف ان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه في ذلك
سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد وعضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في حكم العدم
وكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره وتصير حلالا الاستعمال

مبحث الاهلية



داخل في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر وبحال مخالطة ابيح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جاز له ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها داخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا اي لاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسلكني في عداد السعداء يوم لا ينفع مال ولا بنون ولا ينجي باس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون ابن ابي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصه خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد نور الانوار في شرح المنار لسابع شهر جمادي الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الشريف المدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه في غرة شهر المولد من الربيع الاول من السنة المذكورة في مدة كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

تمت

بحث الاهلية والخاتمة

ترجمة المحشي لهذا الكتاب رحمه الله الوهاب الى يوم الحساب

هو منبع الفضل والكمال محسود الاقران والامثال الشيخ العلامة مولانا محمد عبد الحليم بن مولانا محمد امين الله بن مولانا محمد اكبر بن مولانا ابي الرحم الانصاري اللكنوي الفرنجي محلي وكان ولادته في الحادي والعشرين من شعبان سنة تسع وثلاثين بعد الالف والمائتين في دار السلطنة لكنو وفرغ من حفظ القرآن حين كان عمره عشر سنين ثم اشتغل بتحصيل العلم فقرأ كتب النحو والصرف على والده ثم اشتغل لتحصيل بقية العلوم بحضرة جد ابيه الفاسد مولانا المفتي محمد ظهور الله ومحمد اصغر ومحمد نعمت الله ومحمد يوسف رحمهم الله تعالى وبعد فراغ التحصيل صرف عمره في التدريس والتصنيف والوعظ وتبحر في الفقه ففاز بالدرجة القصوى وكان مرجع ارباب الفتوى وصار اماما في الفنون الحكمية والعلوم المنطقية فسافر من وطنه سنة ستين الى بلدة باندة فنصبه رئيسها النواب **ذو الفقار الدوله** وجعله مدرس المدرسة ثم ذهب الى جونفور فجعله رئيسها **محمد امام بخش** ايضا مدرسا للمدرسة فدرس هناك تسع سنين وافاض على كثير من الطالبين كانوا ياتون اليه من كل فج عميق ويحضرون لديه من مرمى سحيق ثم سافر منها الى وطنه لكنو وبايع هناك على يد مولانا **محمد عبد الوالي** الرزاقي القادري ثم رحل منها الى حيدر آباد الدكن فوقره وزيرها مختار الملك النواب **تراب عليخان** سالار جنگ وجعله مدرسا للمدرسة النظامية فبعد حصول الرخصة منه تشرف بزيارة الحرمين الشريفين فحضر في خدمة مولانا محمد **جمال** الحنفي وقرأ عليه رسالة مشتملة على اوائل كتب الاحاديث فكتب له اجازة تامة وايضا الشيخ احمد **دحلان** كتب له اجازة عامة وهذا في ذي القعدة سنة تسع وسبعين ثم سافر الى المدينة المنورة وحضر في خدمة شيخ الدلائل **علي طل المدني** وقرأ عنده دلائل الخيرات فكتب الشيخ له ورقة اجازة وايضا **محمد بن محمد العرب** الشافعي المدرس بالمسجد النبوي كتب له الاجازة وحضر في مجلس **ابي سعيد المجددي** الدهلوي النزيل في المدينة وحصل له منه الاجازة ايضا والشيخ عبد الرشيد **المجددي** الدهلوي هنالك ايضا كتب له اجازة قصيدة البردة وحزب البحر وختم الحضرات النقشبندية والاعمال المظهرية وغيرها ولما عاد من المدينة الشريفة تشرف في اثناء الطريق بزيارة سيد بني عدنان عليه وعلى آله صلوة الرحمن في المنام وصافح بيده عليه السلام فدخل مع الخير في وطنه لكنو واقام هناك سنة واحدة وفرغ من عقد نكاح ابنه الرشيد العلامة الوحيد **ابي الحسنات محمد عبد الحي** وبعده على حسب طلب مدار المهام سافر الى حيدر آباد ووصل اليها في شعبان سنة اربع وثمانين واشتغل بانتظام العدالة النظامية بغاية الاهتمام لكنه لم يمهله الزمان وادركه الاوان من الممات وهو هادم اللذات وكان وفاته على نمط عجيب وطرز غريب وهو رآى في ذي القعدة

هو بالذال المعجمة صحيح

من السنة المذكورة انه صحيح لا مرض له كانه جالس في دار العدالة ويقول سيقبض روحي ملك الموت فلما اصبح ذكر هذه الرؤيا وقال لعل وفاتي قريب اخبرني الله تعالى به في عالم الرؤيا فمرض بمرض الموت واشتد بكرة وعشيا وكان ذلك مرا مقضيا ورآى في آخر جمادى الاولى كان قائلا يقول **كل نفس ذائقة الموت** اخبارا عن الفوت وكان يبكي في هذا المرض كثيرا ويقول ليس عندي زاد السفر الى دار البقاء يسيرا وفي شهر شعبان شرع في الوصايا وكلمات الوداع وبدأ بدعاء حسن الخاتمة والفلاح وكتب لولده الاعز المذكور ورقة اجازة بما اجازه به شيوخه رحمهم الله المتعال من جميع العلوم والاعمال وكان ذلك في يوم الاربعاء ثالث شهر شعبان سنة خمس وثمانين ثم ركب مطايا الانتقال وتهيأ لسفر دار الارتحال واخبر من حضور الملائكة الكرام قبل موته بثمانية ايام

وكان من ابتداء المرض مسحوراً سحره حاسده من الاشقياء وكان ذلك امر اعتقد ورأى في منامه [illegible]
سحره ومن بعثه اليه لكنه اوصى ابنه الارشد بان لا يطلع احد عليه فلما طلع [illegible] يوم الاثنين الثاني و[illegible]
راح روحه الى روضة الرضوان فصلي عليه صلوة الجنازة بعد صلوة الظهر ودفن على حسب وصيته عند رجلي صاحب الكرامات

شاه يوسف القادري رح من اولياء الدكن وقد رآه ولده في المنام مراراً كثيرة كان يدرس ويصحح ويقول
انا بحمد الله وجدت الحظ الوافر كالمطر الماطر ورآه يوماً في المنام كانه مضطجع في المكان الواسع فسأله ولده عما مضى عليه من
سكرات الموت وما بعده فقال له لم اجد بعد سكرات الموت شيئاً من الشدائد بل لما مت تبشرني الملائكة الكرام بالنعيم
الدائم في دار السلام وانا بحمد الله في مكان واسع وفرح لائح انتهى ومن اعظم كراماته انه وقع موته يوم الاثنين وهو
وفاة **سيد ولد آدم** صلى الله عليه وسلم وله رحمه الله تعالى تصانيف كثيرة منها التحقيقات المرضية لحل
حاشية السيد الزاهد الهروي على الرسالة القطبية والقول الاسلم لحل شرح السلم لملا حسن اللكنوي وكشف المكتتم في
حاشية بحر العلوم المتعلقة بالحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية والقول المحيط فيما يتعلق بالجعل المؤلف والبسيط
وحل المعاقد في شرح العقائد العضدية الجلالي والتعليق الفاصل في مسألة الطهر المتخلل ومعين الغائصين في رد المغالطين
والايضاحات لبحث المختلطات الواقع في شرح الشمسية للعلامة قطب الدين الرازي وكشف الاشتباه في شرح السلم
لحمد الله والبيان العجيب في شرح ضابطة التهذيب وكاشف الظلمة في بيان اقسام الحكمة والعرفان هو متن متين في المنطق
وشرحه كثير من تلامذه ونظم الدرر في سلك شق القمر والتحلية شرح التسوية هو رسالة في التصوف لمولانا محب الله
الالهآبادي ونور الايمان في آثار حبيب الرحمن وبركات الحرمين وايقاد المصابيح في صلوة التراويح والابلاء في
تحقيق الدعاء وغاية الكلام في بيان الحلال والحرام وخير الكلام في مسائل الصيام والقول الحسن فيما يتعلق بالنوافل والسنن
وعمدة التحرير في مسائل اللون واللباس والحرير وهذه الحاشية قمر الاقمار لنور الانوار وشرح الموجز للنفيسي في علم الطب
المسماة بحل النفيسي وقد بقي شيء من تكميله فكمله ابنه وهذه التصانيف كلها متداولة بين الانام ومقبولة في الخواص والعوام
وله تصانيف اخر شرع فيها قبل مرض موته فلم يمهله الزمان لاتمامه وله تعليقات اخرى على اكثر الكتب الدرسية والفتاوى
تقريرات ومناظرات في العربية والفرسية وهذا كله خلاصة ما في حسرة العالم بوفاة مرجع العالم لابنه الاعز الاكرم
المتوفى سنة [illegible] وانا العبد الآسي **محمد عبد العلي المدراسي** ارخت تاريخ وفاته مد الله تعالى علينا ظل بركاته

الذي قد كان في الاعلام علام العلوم	فائظ في الشعبان لا بل فاز بالفوز العظيم
كان في النهى صدراً اكبدر في النجوم	فاض من تصنيفه بين الورى فيض عميم
كاشف الاستار من تسطير اسناد الحديث	واقف الاسرار في تفسير قرآن كريم
متنه متن متين شرحه شرح مبين	نثره نثر اللآلي نظمه در نظيم
فكره در ثمين ذكره در سمين	طبعه طبع فهيم ذهنه ذهن سليم
كان خير الناس في الدنيا له في الآخرة	رزقه روح و ريحان و جنات النعيم
فوته من موته بل وصله في اصله	قطرة في ماء بحر بل شميم في النسيم
ارخه مبنى ومعنى ارخ الآسي الاسى	راح في الشعبان روح المولوي عبد الحليم

۱۲۸۵ھ